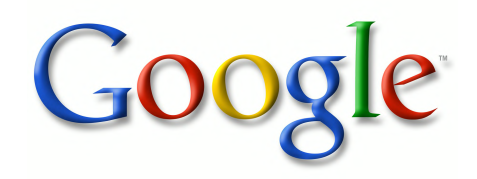
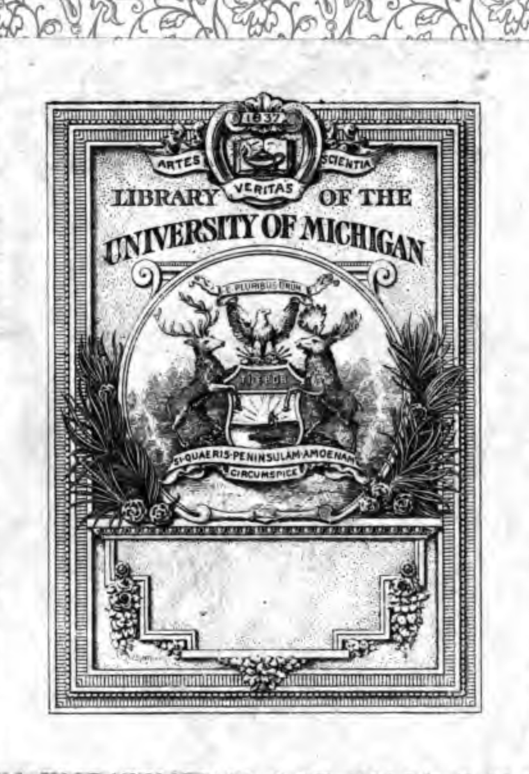
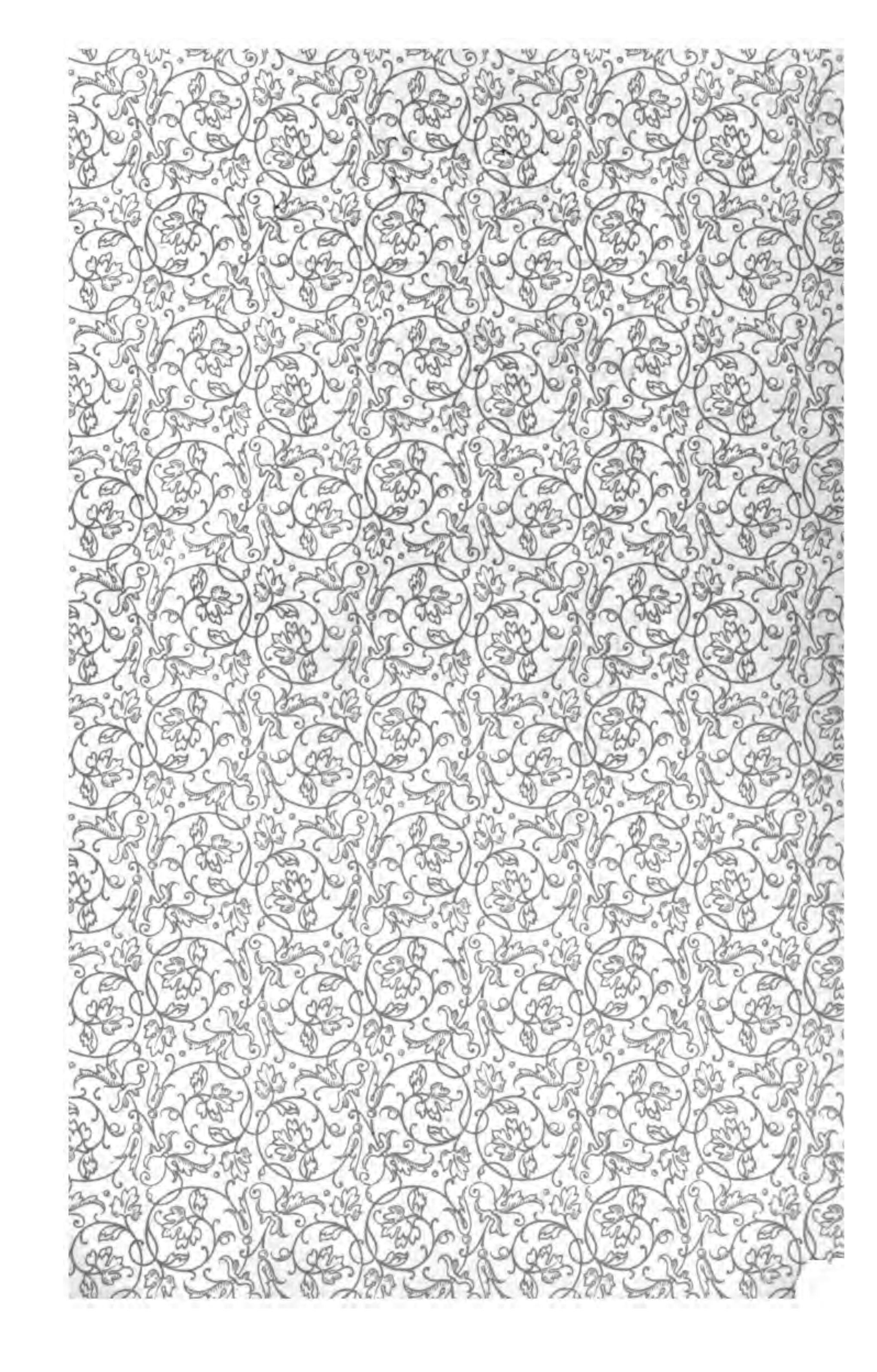





1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



JOURNAL ASIATIQUE

HUITIÈME SÉRIE

TOME XIII

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH
R. BASSET, BERGAIGNE, CLERMONT-GANNEAU, J. DARMESTETER, J. DERENBOURG
FEER, FOUCAUX, HALÉVY
OPPERT, RENAN, E. SENART, ZOTENBERG, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

HUITIÈME SÉRIE

TOME XIII



PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
RUE BONAPARTE, 28

M DCCC LXXXIX

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1889.

RECHERCHES

SUR

L'HISTOIRE DE LA LITURGIE VÉDIQUE,

PAR M. ABEL BERGAIGNE.

M. Bergaigne, avant de partir en vacances, avait composé un mémoire sur l'*Histoire de la liturgie védique* dont il avait communiqué les principales conclusions à l'Académie des inscriptions et belles-lettres (séance du 8 juin 1888). La mort l'a surpris au moment où il mettait la dernière main à la rédaction de ce travail; le premier chapitre seul était mis au net. C'est celui que nous publions aujourd'hui; des circonstances indépendantes de notre volonté nous ont empêché de le publier dans le numéro précédent du *Journal asiatique*. Les trois chapitres suivants : Çastras tout formés et récitations analogues; — Conclusions liturgiques des hymnes; — Répartition des mètres entre les divinités dans les différentes familles, ne sont pas en état d'être donnés à l'impression dès maintenant. Ils seront publiés dans le cahier prochain.

I

LA FORME MÉTRIQUE DES HYMNES DU RIG-VEDA.

La liturgie védique ne nous est directement connue que par des livres où elle a déjà à peu près

sa forme définitive. A cet égard, les Brâhmaṇas diffèrent peu des Sûtras. Si ceux-ci, dans leur langage elliptique, sont non seulement plus précis, mais souvent plus complets, c'est sur des points qui, pour la plupart, paraissent avoir été négligés plutôt qu'ignorés par l'autre catégorie de rituels. Bref, ils n'innovent guère. Dès la période des Brâhmaṇas, l'histoire de la liturgie védique sera surtout celle du discrédit où elle est peu à peu tombée par la concurrence d'autres cultes, et des emprunts que certains de ces cultes ont pu lui faire. Ce n'est pas là l'objet que j'ai en vue.

Il s'agit au contraire de remonter au delà du temps où la liturgie a été définitivement fixée jusqu'à la période où ont été composés les principaux hymnes du Ṛig-Veda, peut-être même plus haut, si certaines formules de sacrifice recueillies, non seulement dans le Yajur-Veda, mais dans les rituels du Ṛig-Veda lui-même, sont, comme il est permis de le croire, plus anciennes que la plupart des hymnes[1]. Sur ce domaine, les indications expresses nous feront défaut. Mais nous ne manquerons pas d'autres données propres à suggérer et à appuyer des conjectures dont la vraisemblance pourra quelquefois approcher de la certitude.

Une première manière de tenter la solution du problème serait la comparaison des liturgies suivies dans les différentes *çâkhâs* ou « branches du Veda »,

[1] J'espère traiter cette question dans un autre mémoire.

telles qu'elles sont décrites dans les Brāhmaṇas et les Sūtras de chacune d'elles. Car si les rites s'y montrent à peu près fixés pour chaque école, il existe entre les écoles des divergences dont la comparaison pourrait être instructive. Toutefois il ne faudrait pas s'exagérer la portée de cette méthode. D'abord les divergences sont minimes. L'accord est parfait, non seulement dans toutes les parties essentielles des rituels, mais même dans un nombre infini de détails. Mais les divergences fussent-elles plus grandes, on pourrait encore douter qu'il y eût beaucoup à attendre ici des restitutions analogues à celles que suggère, par exemple, la comparaison des langues d'une même famille. Cette famille de rituels implique-t-elle nécessairement un ancêtre dont on puisse reconstituer la physionomie par la combinaison des traits communs à toute sa descendance? Peut-être. Mais cet ancêtre sera-t-il un ancêtre éloigné avec lequel nous puissions espérer d'atteindre la période vraiment primitive de la liturgie védique? Je n'en crois rien.

Plus nous remonterons dans l'histoire de cette liturgie, moins il pourra être question d'un rituel primitivement unique et se diversifiant peu à peu. Au contraire, il paraît évident que des rituels d'abord distincts, quoique analogues, et propres, non pas aux écoles relativement tardives des Brāhmaṇas et des Sūtras, mais aux familles primitives, ont été rapprochés et fusionnés à une époque impossible à déterminer, quoique nécessairement antérieure aux

plus anciens Brāhmaṇas. Si ce qu'on appelle les « branches » du Veda se rattachent toutes à un tronc commun, c'est à ce tronc là, à ce rituel éclectique et composite. Elles s'en écartent d'ailleurs fort peu, puisqu'elles sont bien près de se confondre entre elles. L'étude de cette ramification n'en aurait pas moins son intérêt. Mais elle ne nous rapprocherait pas sensiblement du but tout différent que j'assigne à ces recherches. Toute tentative de restitution des rituels pour lesquels ont été composés les hymnes védiques devra reposer principalement sur l'étude des hymnes eux-mêmes.

La Saṃhitā du Ṛig-Veda est, par opposition aux Saṃhitās du Yajur-Veda et du Sāma-Veda, disposées dans l'ordre du rituel définitif, une collection historique. Le classement adopté, s'il ne nous révèle rien directement sur l'ordre des liturgies anciennes, nous donne pourtant un moyen d'en reconnaître la diversité. Il repose en partie sur des principes numériques et métriques que j'ai précédemment exposés[1] : ceux-là n'ont rien à nous apprendre sur l'objet qui nous occupe, sauf pourtant le principe métrique dont certaines applications nous fourniront des données assez inattendues. Mais un autre principe, qui a le pas sur le principe numérique et sur le principe métrique, est le classement par auteurs ou familles d'auteurs.

C'est là l'élément historique. Il nous permettra de

[1] *Journal asiatique*, septembre-octobre 1886, p. 193 et suiv.

reconnaître entre les liturgies anciennes des différentes familles des divergences plus intéressantes que celles qui peuvent séparer plus tard les différentes écoles. La liturgie commune conserve d'ailleurs quelques traces de ces divergences primordiales. Plus d'une fois, dans le rituel d'une même école, une exception est faite pour les membres de telle ou telle famille. Ces indications sont précieuses. Ce sont autant de faits qui prouvent, en dehors de toute spéculation, la diversité des rituels primitifs. Mais les particularités de ce genre sont peu nombreuses. C'est presque merveille qu'elles aient échappé au travail général de refonte et d'unification des rites. Elles nous invitent à chercher dans l'étude des différentes collections d'hymnes une idée moins insuffisante, quoique toujours bien incomplète, des rituels anciens qui ont pu correspondre à chacune d'elles.

Cependant, hâtons-nous de le dire, quelques différences qu'aient pu présenter ces rituels, ils devaient offrir des ressemblances plus grandes encore, et tous ont pu sans doute, dans leurs grandes lignes, fournir le cadre commun où auront été plus tard insérées et combinées les particularités de chacun d'eux. Bref, il n'y aura pas un abîme entre les rituels contemporains de la majorité des hymnes védiques, et celui dont les moindres détails nous sont révélés par les Brāhmaṇas et les Sūtras.

Et comment en serait-il autrement? Certes, la religion védique a subi une évolution notable entre la période des hymnes vraiment anciens et celle des

Brāhmaṇas, bien que les futurs égarements de la spéculation liturgique apparaissent déjà en germe dans les conceptions les plus authentiques des ṛishis. Les dieux destinés à devenir de simples noms, *numina nomina,* sont vivants dans cette poésie; ils sont aimés en somme, et même respectés en dépit de l'action quelque peu tyrannique que leurs prêtres prétendent déjà exercer sur eux par le sacrifice. L'esprit des Brāhmaṇas est tout autre. Est-ce là une raison de croire, je ne dis pas à des modifications correspondantes du rituel dans le sens d'un formulisme excessif, mais à la création de toutes pièces d'un rituel nouveau ? On dit que la lettre tue l'esprit : j'ajoute qu'elle lui survit. Rien n'a la vie plus dure qu'un rite. Ce serait peu de dire qu'une religion conserve ses rites en changeant d'esprit. Qu'elle succombe définitivement : ils ne périssent pas tous avec elle. Une bonne part en est absorbée par la religion adverse et triomphante. Ce serait donc énoncer une sorte de truisme que de déclarer vraisemblable à priori l'hypothèse de liturgies analogues à celle des Brāhmaṇas dans la période des hymnes, si la science était plus complètement débarrassée des fables qui ont couru sur la nature et l'origine des chants védiques, si plusieurs ne se les représentaient encore, d'une façon souvent inconsciente, comme l'œuvre de quelques chefs de famille ou de tribu, se livrant, parmi je ne sais quels rites laïques, à des effusions d'enthousiasme devant l'aurore naissante, ou au bruit de l'orage grondant dans le ciel.

En deux mots, il paraît possible d'établir que la plupart des hymnes du Ṛig-Veda, sans distinction entre ceux des différentes familles, ont été composés pour un sacrifice du soma analogue à la cérémonie la plus simple, au *jyotishṭoma*, modèle des rituels brâhmaniques. Cette analogie consiste non seulement en ce qu'il comprenait les trois pressurages du matin, de midi et du soir, souvent mentionnés dans les hymnes, mais, ce qui est plus important, en ce qu'il s'adressait successivement à plusieurs divinités, ou mieux à toutes les divinités du panthéon védique [1]. Ce polythéisme, s'il n'était pas organisé dans la mythologie comme le polythéisme homérique, l'était du moins dans le culte. Chaque dieu y avait sa place marquée dans une cérémonie commune à tous. Cette place variait peut-être d'une famille à l'autre pour certaines divinités. Mais dans toutes, et dès une haute antiquité, Indra, celui de tous les dieux védiques auquel sont adressés le plus grand nombre d'hymnes, a dû avoir part aux trois pressurages, et part exclusive au pressurage de midi. La règle qui donne le pas à Vâyu sur Indra lui-même au pressurage du matin doit être aussi fort ancienne, ainsi que celle qui admet les Ṛibhus au pressurage du soir.

Les allusions des hymnes mêmes à ces différents

[1] M. Ludwig, l'un des savants qui ont exprimé les idées les plus précises et les plus justes sur la question qui nous occupe, parle seulement de sacrifices offerts à «plus d'une divinité». (*Der Ṛig-Veda*, III, p. 353.)

rites sont universellement connues [1]. J'ajouterai uniquement, en fait d'observations générales, quelques réflexions qui paraissent du ressort du sens commun.

Pour quel objet a-t-on pu composer tant d'hymnes adressés à des couples de divinités, sinon pour des offrandes présentées à ces deux divinités à la fois? Or il ne s'agit pas ici seulement de divinités mythologiquement inséparables comme les deux Açvins, ou tout au moins mythologiquement réunies, comme Mitra et Varuṇa, mais de couples purement liturgiques : Indra et Agni, Indra et Varuṇa, Indra et Vāyu, etc. Rien ne prouve encore à la vérité que les deux divinités ainsi associées dans une même invocation le fussent en outre, comme dans le rituel définitif, aux autres couples et à tous les dieux, pris ensemble ou isolément, dans une cérémonie étendue à la journée entière. Mais que dira-t-on des nombreux hymnes aux *Viçve devās*, c'est-à-dire à « tous les dieux »?

On peut faire pourtant une remarque plus frappante, quoique tout aussi simple. Il est difficile de se représenter un sacrifice védique, si ancien qu'en pût être le rituel, où le dieu prêtre, où Agni, ne fût pas invoqué. Aussi les hymnes à Agni sont-ils les plus nombreux avec les hymnes à Indra. Or que lui dit-on dans la plupart de ces hymnes? « Agni, amène ici les dieux! » Quelle meilleure preuve que

[1] Cf. d'ailleurs Ludwig, *Der Ṛig-Veda*, III, p. 384.

le sacrifice dont Agni était le divin ministre s'adressait en effet, dans une même journée, à tous les dieux?

Il y a une autre divinité qui amène aussi « les dieux » au sacrifice : c'est l'aurore. A qui fera-t-on croire aujourd'hui que les hymnes à l'aurore, si poétiques qu'ils soient quelquefois, n'aient été que des fantaisies poétiques, ou s'ils ont été composés comme les autres pour figurer dans un rituel, que l'objet exclusif ou même principal de ce rituel ait été l'aurore elle-même, l'aurore qui est à peine une déesse et qui ne s'est jamais bien dégagée du phénomène?

Selon le rituel définitif, la cérémonie des trois pressurages est précédée, le même jour, du *prātaranuvāka* ou récitation du *matin*, comprenant à peu près tous les hymnes à Agni, tous les hymnes à l'aurore, tous les hymnes aux Açvins, compris dans la Saṃhitā du Ṛig-Veda. Inutile de dire que cette récitation devait être moins longue au temps où chaque famille avait son rituel distinct, au temps surtout de la composition des hymnes qu'on a plus tard accumulés ainsi. Mais il serait difficile de comprendre que les hymnes à l'aurore, et même la plupart des hymnes à Agni, pris isolément, eussent jamais eu un autre usage que de servir d'introduction à une cérémonie où sont appelés « tous les dieux »; et rien ne nous invite à croire qu'il en ait été autrement des hymnes aux Açvins, compagnons ordinaires de l'aurore. Enfin, ce qui a été dit des hymnes à l'au-

rore est applicable aux hymnes, d'ailleurs peu nombreux, au soleil, que le rituel des Sūtras ajoute au *prātaranuvāka* pour en faire la récitation tout à fait analogue de l'*āçvinaçastra*.

Je bornerai là ces considérations préliminaires. Elles serviront d'introduction commune à une série d'articles où je me propose d'aborder successivement par différentes méthodes le problème des origines du rituel védique. Plusieurs devront naturellement être consacrés à l'étude des termes liturgiques contenus dans les hymnes du Ṛig-Veda. M. Ludwig a donné déjà sur ce sujet des indications précieuses et étendues [1]; mais la matière ne me paraît pas épuisée. Pour aujourd'hui, mes recherches porteront à peu près exclusivement, comme l'annonce le sous-titre, sur la forme métrique des hymnes.

Ici même, je n'aurai pas l'honneur d'ouvrir la voie. Par des considérations du même ordre, M. Oldenberg a cherché à prouver [2] que la plupart des hymnes du Ṛig-Veda ont été composés expressément, les uns pour le hotar, ou prêtre qui récite, les autres pour l'udgātar, ou prêtre qui chante. Le mètre du hotar serait la trishṭubh, ceux de l'udgātar, la gāyatrī et le pragātha. Ces conclusions paraissent fondées, sauf certaines réserves que M. Oldenberg a indiquées lui-même en partie, mais que je crois avoir à compléter.

[1] *Der Ṛig-Veda*, III, p. 353 et suiv.

[2] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXVIII, p. 439 et suiv.

Indépendamment des longues récitations du prātaranuvāka, de l'āçvinaçastra et des différentes *açīti* du *mahāvrata*, qui doivent être en effet négligées[1], les hotars, dans la liturgie définitive, récitent un certain nombre de pragāthas et un nombre considérable de tṛcas de gāyatrīs. Laissons de côté encore les pragāthas, et un nombre à peu près égal de tṛcas, qui sont en partie des répétitions, en partie des dépendances immédiates des pragāthas ou des tṛcas chantés par les udgātars[2], à savoir les stotriyas, les anurūpas et tous les fragments analogues. Il y aura encore un résidu très important de gāyatrīs, particulièrement dans les çastras de l'*atirātra* et dans ceux du pressurage du matin.

Ces gāyatrīs (comme le montre le principe de l'*āvāpa*, c'est-à-dire de l'intercalation de sūktas ou de tṛcas nouveaux en cas de *stomavṛiddhi*[3]), peuvent encore être en partie prises pour des dépendances des chants des udgātars, et particulièrement du *stoma*, c'est-à-dire du nombre des répétitions auxquelles ils soumettent les vers de leurs stotras. L'observation peut s'appliquer à l'atirātrā où le mètre propre des hotars est la jagatī. Et, en fait, un certain nombre des tṛcas ainsi récités par les hotars sont en d'autres circonstances chantés par les udgātars.

Il n'en reste pas moins ce fait que la gāyatrī est le

[1] Cf. Oldenberg, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, p. 459, note 3.
[2] *Ibid.*, p. 447, note 2.
[3] Par exemple *Āçvalāyana-Çrautasūtra*, VII, 5, 9; 15 e 17.

mètre unique du matin pour les çastras des hotrakas, et même pour le *praügaçastra* du hotar, au moins dans la cérémonie modèle, dans la *prakṛiti* des sacrifices du soma.

Or j'espère prouver que cette attribution de la gāyatrī au pressurage du matin est ancienne. D'une façon plus générale, je crois que les différents mètres avaient été de bonne heure répartis, non pas seulement entre les différents prêtres, mais aussi, quoique d'une façon moins exclusive, et avec des variations plus grandes d'une famille à l'autre, entre les différents dieux, et entre les différentes parties de la cérémonie célébrée successivement en l'honneur de tous les dieux. En tout cas, il sera démontré qu'un bon nombre d'hymnes du Ṛig-Veda présentent des combinaisons dont l'origine est purement liturgique.

D'autre part, en admettant qu'un grand nombre de tṛicas de gāyatrīs récités par les hotars aient été, à l'époque de leur composition, destinés uniquement aux udgātars, on devra pourtant faire remonter assez haut l'usage nouveau qui en est fait, si, comme je compte le prouver, la Saṃhita renferme déjà un certain nombre de çastras véritables formés d'après les mêmes principes ou d'après des principes analogues.

Je relèverai en outre, et c'est même par là que je commencerai, un bon nombre de sūktas qui sont de simples collections d'*anuvākyās*, de *yājyās* ou d'autres vers destinés à être employés isolément dans des cérémonies successives du même ordre.

Après ces différentes constatations, et indépen-

damment des résultats qu'elles pourront donner pour l'objet principal que j'ai en vue, c'est-à-dire pour l'histoire de la liturgie, le problème soulevé par la complexité métrique d'un grand nombre d'hymnes sera peut-être résolu, au moins en partie. Il deviendra de plus en plus vraisemblable que la règle de la composition métrique dans les hymnes véritables, au moins la règle esthétique, en tant qu'elle n'a pas dû céder à des raisons liturgiques, est l'uniformité absolue.

J'ajoute que le principe métrique du classement des hymnes, tel que j'avais essayé de l'établir dans un précédent mémoire, recevra de cette nouvelle étude une confirmation utile, la plupart des exceptions apparentes pouvant être désormais expliquées sans hypothèses d'interpolations.

CHAPITRE PREMIER.

COLLECTIONS DE VERS OU DE STROPHES LITURGIQUES.

Au premier rang de cette catégorie il faut placer dix sūktas bien connus, les *āprī* ou *āpra-sūktas*. Ils comprennent les yājyās employées par autant de familles ou de branches différentes pour les *prayājas* des sacrifices d'animaux, par exemple pour le sacrifice d'un bouc à Agni et Soma, qui fait partie intégrante du sacrifice du soma. C'est une des traces les plus importantes que la diversité primitive des rituels ait laissées dans la liturgie définitive[1]. Les

[1] *Āçvalāyana-Çrautasūtra*, III, 2, 7, et commentaire. La répartition exacte des hymnes *āprī* entre les familles auxquelles ils appar-

IMPRIMERIE NATIONALE.

prayājas du *paçubandha* y sont au nombre de onze. Or nos dix hymnes diffèrent non seulement par le texte, mais par le mètre, qui est la trishṭubh dans II, 3; III, 4; VII, 2; X, 70 et 110, la gāyatrī dans I, 13 et 188; V, 5; IX, 5, l'anushṭubh dans I, 142, et même par le nombre des vers qui est de 11, comme celui des prayājas, dans huit hymnes, mais qui est de 12 dans I, 13, et de 13 dans I, 142. Entre ceux qui ont le même nombre de vers il y a d'ailleurs cette différence importante que le second vers est adressé dans les uns, I, 188; III, 4; IX, 5; X, 110, à Tanūnapāt, et dans les autres, II, 3; V, 5; VII, 2; X, 70, à Narāçaṃsa. C'est une double invocation à ces deux divinités qui allonge d'un vers l'hymne I, 13, et l'hymne I, 142, doit ses deux vers supplémentaires à la même circonstance et à une double invocation avec l'interjection *svāhā* à la fin.

Les Aṅgiras de la branche de Kaṇva, auxquels appartient l'hymne I, 13, offraient-ils primitivement 12 prayājas, et les autres Aṅgiras, auxquels appartient l'hymne I, 142, 13 prayājas au lieu de 11? En tout cas il y avait divergence entre les familles pour la *devatā* du second prayāja. On pourrait même se demander si, dans certaines familles, le nombre des prayājas ne se serait pas réduit à 7. Ainsi s'expliquerait la présence de 4 vers communs, de 7 à 11, dans les deux hymnes III, 4, et VII, 2, attribués cependant à deux ṛishis dont la rivalité est légen-

tiennent ne s'est d'ailleurs conservée qu'en partie dans l'usage. Voir *ibid.*, 6 et 8. Cf. Schwab, *Das altindische Thieropfer*, p. 90-91, en note.

daire, Viçvāmitra et Vasishṭha. Il y a apparence que l'un de ces deux hymnes ne comprenait primitivement que 7 vers, et qu'on l'a complété plus tard en empruntant les 4 derniers vers à l'autre. Il ne sera pas inutile d'observer à ce propos que dans l'hymne IX, 5, dont les 7 premiers vers sont en gāyatrī, les 4 derniers sont dans un mètre différent, l'anushṭubh, et que dans l'hymne II, 3, en trishṭubh, le vers unique en jagatī, 7, pourrait marquer la limite d'une première partie qui serait seule ancienne. Rappelons[1] encore que les 4 derniers prayājas se font avec une même portion de beurre (la dernière) tirée de l'upabhṛit.

Quoi qu'il en soit, les concordances sont beaucoup plus nombreuses et plus frappantes que les divergences. Il est d'ailleurs évident que les vers des hymnes āprī n'ont pas été, comme la plupart des vers détachés du Ṛig-Veda qui font l'office de yājyās dans la liturgie définitive, adaptés après coup à l'usage qui en est fait, mais qu'ils ont été composés expressément à cette fin. En quel temps? C'est ce qu'il est impossible de dire. Mais les sūktas qui en sont formés sont certainement antérieurs à la compilation de la Saṃhitā; car ils y sont rangés, parmi les hymnes à Agni auxquels ils se trouvent assimilés, à la place qui leur appartient, tant d'après le principe métrique que d'après le principe numérique[2].

Un autre sūkta, également confondu avec les

[1] Voir Schwab, *Das altindische Thieropfer,* p. 94.

[2] Sauf pourtant l'hymne IX, 5, rangé parmi les hymnes à Soma Pavamāna, et après les hymnes de 10 vers.

hymnes à Agni, et qui n'est qu'une collection de vers liturgiques, est le 8e du maṇḍala III, rangé aussi à la place qui lui appartient d'après les principes de classement. Il figure encore dans le rituel du paçubandha, et par conséquent dans celui des sacrifices de Soma, et comprend les 11 vers récités dans la cérémonie de l'onction et de l'érection du poteau où l'animal doit être attaché. L'ordre des vers dans le rituel définitif est un peu différent (1, 3, 2, 5, 4, 6-11). Mais il est évident que tous ont été composés expressément pour une cérémonie analogue. Ils ne forment pas un hymne à proprement parler; on ne peut donc s'étonner que, bien que la plupart soient des trishṭuhs, deux d'entre eux, les vers 3 et 7, soient des anushṭubhs.

Le maṇḍala III, attribué à Viçvāmitra, où ce sūkta se rencontre avec l'un des hymnes āprī, est celui qui renferme le plus grand nombre de collections du même genre. Il faut signaler d'abord le sūkta 28, à Agni, et le sūkta 52, à Indra, composés l'un et l'autre de vers en différents mètres. Sur les huit vers du second, trois : 1, 5 et 6, font, dans la liturgie des Sūtras, l'office d'anuvākyās pour les trois puroḍāças offerts successivement aux trois pressurages[1], et sur les six vers du premier, trois également, 1, 4 et 5, font l'office d'anuvākyās pour le svishṭakṛit des mêmes puroḍāças[2]. Les six vers, deux à

[1] *Āçvalāyana*, V, 4, 3.

[2] *Ibid.*, V, 4, 6. Les yājyās de toutes ces offrandes sont en prose, *ibid.*, 5 et 7.

deux, mentionnent expressément celui des trois pressurages où ils sont employés, et sont conformes à la règle qui attribue la gāyatrī au premier, la trishṭubh au second, la jagatī au troisième. Il est de toute évidence qu'ils ont été composés expressément pour l'usage auquel ils sont employés, dans un temps où la répartition des mètres entre les trois pressurages était un fait accompli.

L'hymne III, 28, contient encore deux vers, 3 et 6, employés, le premier comme anuvākyā, le second comme yājyā, ou svishṭakṛit du puroḍāça offert à la fin de l'atirātra, après l'āçvinaçastra[1]. Or l'un et l'autre mentionnent en effet le puroḍāça de l'atirātra, qu'ils qualifient de *tiroahnya*, littéralement « qui a dépassé la journée[2] ». Le mètre du second est la gāyatrī, dominante en effet dans l'atirātra, et celui du premier est l'ushṇih, mètre très rare, mais caractérisant également le début du dernier des douze çastras de cette cérémonie, avant l'āçvinaçastra. Les deux vers ont été composés pour des rites identiques à ceux qui nous sont connus par les Brāhmaṇas et les Sūtras.

Reste un vers dans le sūkta III, 28, et cinq dans le sūkta III, 52. Aucun de ceux-là n'est resté en usage. Mais quatre d'entre eux, 28, 1 et 52, 2-4, sont en gāyatrī comme les anuvākyās du puroḍāça et du svishṭakṛit au prātaḥsavana, et invitent pareil-

[1] *Āçvalāyana*, VI, 5, 25.

[2] Et non « de l'avant-veille », comme l'entend le dictionnaire de Pétersbourg.

lement, soit Indra, soit Agni, à goûter le puroḍâça. Le *prātaḥsāva* est même expressément mentionné dans le vers 52, 4. On peut croire que celui-ci, et même les trois autres, avaient été destinés au même usage que ceux dont il a été question plus haut.

Les deux vers 52, 7 et 8, sont des trishṭubhs et ont pu être destinés de même à une *ishṭi* du second savana. Le dernier mentionne même expressément le puroḍâça. Mais l'autre remplace le puroḍâça par une autre sorte de gâteau, l'*apūpa*, et y ajoute un *karambha* auquel Pūshan a part avec Indra. Cependant la mention des Maruts concorde avec le mètre pour nous faire attribuer ce vers au pressurage de midi. Peut-être s'agit-il là d'un rite un peu différent et sorti de l'usage.

En tout cas nos deux sūktas sont bien des collections d'anuvākyās et de yājyās expressément composées pour l'usage auquel la plupart sont restées consacrées ou pour des usages analogues. L'un et l'autre d'ailleurs, par la place qu'ils occupent, paraissent avoir été introduits dans la Saṃhitā postérieurement au classement.

Au contraire, l'hymne III, 21, est régulièrement placé. Or, bien qu'il soit récité tout d'une pièce dans le paçubandha, pendant la cuisson de la *vapā*, pour les gouttes de graisse qui tombent dans le feu[1], sa complexité métrique (1 et 4, trishṭubh; 2 et 3, anushṭubh; 5, satobrihatī) le trahit et nous y fait

[1] *Āçvalāyana*, III, 4. 1.

voir une simple collection de vers liturgiques. En même temps, la répétition du mot *stoká* « goutte », et du mot *médas* « graisse » dans chacun de ces vers (sauf, pour *médas*, le vers 4), prouve qu'ils ont été composés expressément pour la cérémonie où ils sont récités.

Le sūkta III, 27, de 15 gāyatrīs, précédant immédiatement la collection d'anuvākyās signalée dans le sūkta III, 28, semble décomposable en cinq tricas, dont deux se rencontrent en effet isolément dans le rituel [1], et rentre cependant peut-être dans la même catégorie comme collection de *sāmidhenīs*, ou de vers à réciter pour chaque bûche jetée dans le feu āhavanīya. Cinq vers de ce sūkta, 1, 4 et 13-15, figurent encore au nombre des sāmidhenīs ordinaires [2], et six autres, 5-10, constituent les *dhāyyās* ou sāmidhenīs additionnelles du jour appelé *vishuvat* [3]. Reste quatre vers, 2-3 et 11-12, dont l'un, 11, renferme encore une forme de la racine *idh* avec le préfixe *sam*. On ne s'étonnera pas trop d'ailleurs de ne rien trouver de pareil dans les trois autres si l'on remarque que, parmi les onze sāmidhenīs authentiques de notre sūkta, il en est sept, 1 et 5-10, qui sont dans le même cas. Il est vrai que, par cela même, l'affectation primitive de ces vers à un usage identique à celui que leur assignent les Sūtras est

[1] 7-9, *Āçvalāyana*, IV, 9, 3, et *Sāma-Veda-Saṃhitā*, II, 6, 3, 15, 1-3; 13-15; *S.-V.-S.*, II, 7, 2, 2, 1-3.
[2] *Āçvalāyana*, I, 2, 7.
[3] *Ibid.*, VIII, 6, 3.

beaucoup moins évidente que dans les cas précédents. Je n'ai pas cru cependant devoir les passer sous silence. La division en tṛicas aurait même pu répondre primitivement à un groupement analogue des bûches par trois.

En tout cas, et quand on admettrait que les vers de ces tṛicas, assignés à différentes samidhs, l'ont été par une adaptation plus ou moins tardive, nous trouvons dans un autre maṇḍala un sūkta où il paraît difficile de voir autre chose qu'une collection, d'ailleurs plus courte, de sāmidhenīs. C'est le sūkta V, 28, *de six vers en 4 mètres différents*, dont deux, 5 et 6, sont encore employés à cet usage[1], et dont tous les autres, à l'exception d'un seul, commencent par le mot *sámiddha* ou *samidhyámāna*. Cet hymne paraît être d'ailleurs une interpolation plus ou moins tardive.

Poursuivons l'examen des maṇḍalas autres que le III[e], en comprenant dans nos relevés les hymnes, même uniformes au point de vue du mètre, que nous aurons de bonnes raisons d'assimiler aux collections précédentes.

Le maṇḍala X nous offre dans le sūkta 30, de 15 trishṭubhs, à Apām Napāt, le pendant assez exact du sūkta 8 du maṇḍala III, en ce qu'il nous fait assister également aux phases diverses d'une même cérémonie. Celui-là était composé de vers qui ont continué à être récités, sauf un léger chan-

[1] *Āçvalāyana*, I, 2, 7.

gement d'ordre, dans la cérémonie de l'érection du poteau. Ici nous avons, avec des modifications plus importantes cependant (non seulement l'interversion de 10, 11 et la suppression de 12, mais l'intercalation de V, 43, 1; II, 35, 3; I, 83, 2, et I, 23, 16-18), la série des vers récités dans la cérémonie de l'aponaptrīya, avant le pressurage du matin[1]. Il suffit de lire ce sūkta pour s'assurer qu'il a été destiné dès l'origine à cette cérémonie[2].

L'hymne est à la place que lui assignent les principes de classement[3]. Il ne faut pas oublier toutefois que le maṇḍala X paraît s'être constitué postérieurement à la première compilation de la Saṃhitā.

Au même maṇḍala appartient un sūkta, X, 179, composé exactement de l'anuvākyā et de la yājyā du *dadhigharma* offert au pressurage du midi, soit deux trishṭubhs, précédées d'une anushṭubh qui les précède également dans cette cérémonie[4]. Ici encore on ne peut douter que les vers n'aient été composés expressément pour le rite : le *dadhi* et le *mādhyaṃdina-savana* sont mentionnés dans le dernier vers, auquel les deux premiers servent évidemment d'introduction.

Le sūkta I, 93, à Agni et Soma, est une collection d'anuvākyās et de yājyās comparable à celle des sūktas III, 28 et 52. Les anushṭubhs 1-3 sont les anu-

[1] *Āçvalāyana*, V, 1, 8-19.
[2] Cf. Aitareya-Brāhmaṇa, II, 20.
[3] Voir *Journal asiatique*, février-mars 1887, p. 194.
[4] *Āçvalāyana*, V, 13, 4-6.

vākyās, et les trishṭubhs 5-7 les yājyās des trois offrandes : *vapā*, *puroḍāça*, *havis* proprement dit, dont se compose le sacrifice d'un bouc à Agni et Soma[1], partie intégrante de tout sacrifice de Soma. Ici, à la vérité, le texte des vers n'en implique pas la destination précise. Mais si l'on songe que le sūkta I, 93, est le seul du Ṛig-Veda qui soit adressé exclusivement à Agni et Soma, et que ce couple divin ne figure même que deux autres soit dans tout le recueil, X, 19, 1, et 66, 7, il paraîtra bien naturel de croire que les vers en question ont été en effet composés pour l'usage auquel ils sont restés consacrés. Parmi les autres vers du même sūkta, trois gāyatrīs, 9-11, et trois trishṭubhs, 4, 8 et 12, un seul est employé, dans le sacrifice de la pleine lune, pour l'offrande du puroḍāça à Agni et Soma[2]. Mais, en général, les vers employés dans les sacrifices autres que celui du soma et ceux qui s'intercalent dans le sacrifice du soma paraissent avoir été tardivement adaptés à ces usages, et, en fait, les vers 2, 5 et 6 servent à la fois dans le sacrifice du bouc à Agni et Soma et dans l'offrande du gâteau de la pleine lune. Je crois donc que le reste de notre sūkta est composé de vers destinés pareillement au sacrifice du bouc à Agni et Soma. Peut-être remplaçaient-ils facultativement tel ou tel des premiers.

L'hymne à Agni et Soma pourrait être interpolé,

[1] *Āçvalāyana*, III 8, 1.
[2] *Ibid.*, I, 6, 1.

puisqu'il est le dernier d'une collection, celle de Gotama. Mais il succède si régulièrement avec ses 12 vers à deux hymnes de 23 et 18 vers, composés également de fragments agglomérés, que l'hypothèse d'une interpolation est au moins inutile. La collection de Gotama est d'ailleurs une des plus régulières du maṇḍala I, et l'une des deux qui, selon mes observations dans un précédent mémoire [1], auraient pu former la totalité de ce maṇḍala dans la Saṃhita primitive. Nous reviendrons sur les deux hymnes précédents, 91 et 92.

Je serai très bref sur deux autres sūktas qui sont aussi en tout cas de simples collections de formules.

L'un, IV, 57, avant-dernier du maṇḍala, paraît être interpolé. Il se compose de huit vers en mètres différents adressés à des dieux des champs. Les trois premiers, au *kshétrasya páti*, et le quatrième sur la charrue, sont répartis, dans le même ordre, entre les quatre çastras de l'*atiriktoktha* dans la forme particulière du sacrifice du soma qu'on appelle *aptoryāma* [2]. Les vers 5 et 8 figurent dans le sacrifice nommé *çunāsīrīya* [3].

L'autre sūkta, VI, 28, est au contraire à sa place dans une longue série régulière d'hymnes à Indra. C'est pourtant une simple succession de huit formules, en mètres divers, sur les vaches, dont deux

[1] *Journal asiatique*, septembre-octobre 1886, p. 269.
[2] *Āçvalāyana*, IX, 11, 14-16 et 19.
[3] *Ibid.*, II, 20, 4.

sont restées employées par exemple dans l'*udayanīyā ishṭi* du sacrifice du soma [1].

Une dernière série d'observations portera sur certaines collections, non plus de vers isolés, mais de strophes.

C'est une règle dans les récitations du sacrifice du soma que chaque partie essentielle de la cérémonie commence par le mètre anushṭubh. Le premier çastra du matin est un hymne à Agni en anushṭubh [2]; la *pratipad* du premier çastra, tant au pressurage du midi qu'à celui du soir, est un tṛica composé d'une anushṭubh et de deux gāyatrīs [3], et il en est de même du stotriya du premier çastra de l'atirātra [4]. La pratipad du Marutvatīya est VIII, 57, 1-3, celle du Vaiçvadeva est V, 82, 1-3, et le stotriya du çastra du hotar au premier paryāya de l'atirātra est VIII, 81, 1-3.

Nous verrons dans le chapitre suivant que ce dernier çastra se poursuit par le reste de l'hymne VIII, 81, qui en compose toute la partie en gāyatrīs. Quant à l'hymne V, 82, il fournit encore, avec ses vers 4-6, l'*anucara* de la pratipad formée de ses trois premiers vers. L'anushṭubh unique, par laquelle il débute, comme celle qui forme le début de l'hymne VIII, 81, révèle l'origine de l'un et de l'autre. Ils ont été composés dans un temps où la valeur

[1] *Āçvalāyana*, VI, 14, 18.
[2] *Ibid.*, V, 9, 15.
[3] *Ibid.*, V, 14, 4 et 17, 5.
[4] *Ibid.*, VI, 4, 10.



liturgique de l'anushṭubh initiale était déjà reconnue.

Quant à l'hymne VIII, 57, il ne commence pas seulement par une pratipad; il comprend, l'un à la suite de l'autre (et indépendamment de sept gāyatrīs finales formant une dānastuti), trois autres ṭricas à Indra composés chacun, comme le premier, d'une anushṭubh suivie de deux gāyatrīs. Ce sont autant de pratipads de rechange pour le Marutvatīya, et nous les voyons en effet servir à cet usage le second jour *abhiplava* ou *pṛishṭhya*, le troisième jour pṛishṭhya et le quatrième jour abhiplava ou pṛishṭhya[1]. L'hymne VIII, 52, comprend également deux pratipads du Marutvatīya, composées de même, et employées, l'une, 7-9, le cinquième jour pṛishṭhya, l'autre, 1-3, le sixième jour abhiplava ou pṛishṭhya[2]. Je n'entends pas conclure de là que la distinction des six jours pṛishṭhya fût déjà arrêtée à l'époque où ont été composés les tṛicas agglomérés dans les hymnes VIII, 57 et 52. Mais leur structure me paraît trahir clairement une intention liturgique. Ils ont été destinés dès l'origine à servir de pratipads au Marutvatīyaçastra. Peut-être le choix à faire entre eux était-il d'abord facultatif.

La structure dont il s'agit est en effet exception-

[1] *Āçvalāyana*, VII, 5, 4; 10, 8; 11, 24.

[2] *Ibid.*, VII, 12, 9; VIII, 1, 14. Le sūkta finit par deux gāyatrīs et une trishṭubh. Quant aux vers 4-6, qui sont actuellement deux anushṭubhs et une gāyatrī, ils formaient peut-être primitivement une autre pratipad qui aurait été altérée par l'interpolation d'un pāda au vers 5. Cf. Grassmann, *Ṛig-Veda übersetzt*, I, p. 588.

nelle. On n'en peut guère citer d'autre exemple remarquable que dans le sūkta VIII, 63, comprenant également (avant une dānastuti de trois vers) quatre tṛicas composés chacun d'une anushṭubh suivie de deux gāyatrīs. A la vérité, ces tṛicas, adressés à Agni, n'ont pu servir de pratipad au Marutvatīya, ni même, à moins d'une divergence notable des rites anciens, au Vaiçvadeva, non plus que de stotriya au premier çastra de l'atirātra. Mais n'auraient-ils pas pu par exemple remplacer l'hymne en anushṭhub de l'*ājyaçastra?*

Je citerai à ce propos l'hymne III, 24, composé de cinq vers, les quatre derniers gāyatrīs, le premier anushṭubh, qui est pareillement adressé à Agni, et qui aurait pu avoir la même destination. On remarquera que cet hymne en précède un autre de 5 virāj. J'avais vu là précédemment une violation du principe métrique, et j'avais proposé de retrancher un vers à l'hymne 25 [1]. Il me semble aujourd'hui beaucoup plus probable que l'hymne 24 le précède, quoique composé en grande majorité de gāyatrīs, parce que l'anushṭubh par laquelle il débute lui donne le caractère d'un hymne en anushṭubh [2]. Des observations analogues, et qui, en raison du nombre des exemples, nous permettront une affirmation plus catégorique, porteront sur les hymnes en jagatī terminés par des trishṭubhs, qui, dans le

[1] *Journal asiatique*, septembre-octobre 1886, p. 207.

[2] L'anushṭubh a le pas sur la virāj, comme composée de quatre pādas.

classement, passent pour des hymnes en trishṭubh. La trishṭubh, on le verra, a, comme mètre final, une valeur liturgique analogue à celle de l'anushṭubh comme mètre initial.

Nos collections de pratipads rappellent les collections de stotriyas et d'anurūpas facultatifs rassemblées dans Āçvalāyana [1]. Plusieurs des longs hymnes en pragāthas ou en tṛicas du maṇḍala VIII pourraient bien n'être également que des collections de stotriyas et d'anurūpas se succédant dans le même sūkta, ou rangées parallèlement dans des sūktas différents. De même, en regard des collections de pratipads, on pourrait chercher des collections d'anucaras.

Mais on verra d'autre part que plusieurs sūktas de même apparence sont des çastras tout faits, ou au moins des fragments considérables de çastras. Il sera difficile ou impossible, en beaucoup de cas, de choisir entre ces différentes explications, bien que, dans leur ensemble, elles puissent contribuer à la solution de l'énigme posée par cet étrange maṇḍala VIII. Remarquons seulement encore que le vers 28 du sūkta VIII, 2 à Indra, anushṭhub unique au milieu de gāyatrīs, semble, par sa place, former le début d'un tṛica, 28-30, qui pourrait être encore une pratipad du Marutvatīya.

C'est ici le lieu de rappeler la correspondance, bien connue de tous les védistes, des hymnes Vā-

[1] Par exemple VII, 4, 2-4; 8, 1-3.

lakhilya, composés chacun de cinq *bārhata pragāthas* à Indra, 1 et 2 d'une part, 3 et 4 de l'autre. On sait que tous les vers des hymnes 2 et 4 reproduisent un à un, en termes légèrement différents, ceux des hymnes 1 et 3. N'est-il pas probable que deux de ces quatre sūktas n'étaient à l'origine que des collections de stotriyas, et les deux autres, des collections parallèles d'anurūpas?

A la vérité, une correspondance analogue existe entre deux sūktas comprenant chacun six ushṇihs, soit deux tṛicas d'ushṇih, adressés à Soma Pavamāna, IX, 104 et 105. Or, dans la liturgie définitive, il n'y a pas de stotriyas à Soma, les *pavamānastotrás* n'étant pas répétés par le hotar, mais remplacés précisément en tête de ses çastras par les pratipads dont il était question tout à l'heure. Mais n'aurions-nous pas là précisément l'indice d'un usage plus ancien, selon lequel le hotar aurait répété les pavamānastotras aussi bien que les autres stotras des udgātars?

Un autre indice du même genre serait le tṛica initial de IX, 101, également à Soma *pavamāna*, formé d'une anushṭubh et de deux gāyatrīs comme les pratipads de midi et du soir et le premier stotriya de l'atirātra. En tout cas, cette dernière strophe clôt à peu près la série des tṛicas très rares, comme nous l'avons dit, où se remarque la même structure métrique.

LES PREMIERS PRINCES CROISÉS

ET

LES SYRIENS JACOBITES DE JÉRUSALEM,

PAR M. L'ABBÉ MARTIN,

PROFESSEUR À L'ÉCOLE SUPÉRIEURE DE THÉOLOGIE DE PARIS.

(SUITE.)

IV

Voilà donc Gauffier ou Geoffroi délivré et le voilà de retour à Jérusalem (janvier-mars 1137?).

On comprend l'accueil qu'on lui fit à la cour : trente-trois ans de captivité méritaient bien, en effet, quelque sympathie. De plus, le personnage était un des compagnons de Godefroi de Bouillon, un des conquérants de Jérusalem, et il n'en restait probablement plus beaucoup en 1137. Raison nouvelle de fêter son retour.

Il paraît cependant que cette espèce de résurrection fut loin de plaire à tout le monde, car elle dérangea bien des gens : un mort de trente-trois ans, qui reviendrait sur la terre, où il aurait joué un grand rôle et occupé une grande position ! Qu'on s'imagine le trouble que cela jetterait dans les familles et dans la société, et on aura une idée de ce que produisit le retour de *Gauffier*. « *Toute la ville*, disent

IMPRIMERIE NATIONALE.

Michel et Romanos, *fut vexée; mais les Syriens le furent plus que les autres.* » Ils reçurent, en effet, ordre d'évacuer *ʿAdeciéh* et *Beith-ʿArîf*, les deux fermes ou villages, que les Métropolitains avaient transformés en *châteaux forts* (ܚܣܢܐ, ܚܘܙܐ) et dotés de *deux belles églises*. Tout cela retournait à Gauffier.

Il est facile de comprendre l'émoi des Syriens. On le comprendrait à moins. Perdre un bien reconquis depuis trente-trois ans, après beaucoup de démarches et de dépenses, et perdre en plus toutes les améliorations faites sur ces propriétés depuis trente ans! Le coup était certainement très rude. Mais, comme en ce monde le mal de l'un fait le bonheur de l'autre, le scribe Michel observe que « *le peuple envieux, qui porte le nom de Melchite, fut dans la joie et la jubilation,* » en voyant les Jacobites dans la peine. « *Enfin*, disaient les Melchites, *on prend aux Jacobites leurs biens!* » Il y avait déjà du temps, en effet, *qu'on leur avait pris les leurs*, et ils se consolaient en songeant que leurs voisins allaient subir le même sort! Comme tout cela est vrai, et quel jour cela jette sur l'histoire des Croisades!

L'ordre du roi était formel et il devait être mis à exécution de suite. Les Jacobites devaient commencer par évacuer les lieux, sauf à entamer ensuite un procès (premiers mois de 1137). Toutefois, comme le métropolitain Ignace était bien en cour, il obtint un sursis. Le roi Foulques lui était dévoué, et la reine Mélissende avait pour lui une estime toute

particulière. Il paraît que cette princesse tenait cette affection pour les Jacobites de la reine sa mère, à ce que dit le scribe Michel, et nous savons, en effet, par ailleurs, que la mère de Mélissende, la reine *Marfie*, femme de Baudouin II, était Arménienne de naissance[1]. On s'explique donc sa sympathie pour les Orientaux, en particulier, pour Ignace, qui était originaire des environs de Mélitine, en Arménie. Cette reine prit en main la cause des Syriens jacobites auprès du roi et des seigneurs de la cour, et elle fit tant qu'elle la gagna ou à peu près.

Le scribe Romanos raconte cela en deux mots, mais Michel s'étend sur ce procès avec quelque complaisance. Il nous apprend qu'après avoir rendu l'édit qui dépouillait les Jacobites, le roi Foulques était parti avec son armée pour aller rebâtir *Beith-Gabrin*[2], *ville autrefois célèbre.* Il se trouvait là au

[1] Ducange, *Familles d'Outre-mer*, p. 13-14.

[2] Il n'y a évidemment pas lieu de douter qu'il ne s'agisse ici d'une expédition dans le sud de la Palestine, du côté d'Éleuthéropolis, qui a porté autrefois et porte encore le nom de *Beith-Gabrin* ou de *Beith-Djabrin.* De plus, cette ville répond bien aux détails que nous donne le scribe Michel, car elle eut autrefois une assez grande importance et les ruines, qu'on y voit encore, attestent une antique grandeur. Ruinée avant les Croisades, elle fut relevée à cette époque, comme le dit Michel; mais la décadence ne tarda pas à recommencer pour elle. Éleuthéropolis est à peu près à moitié chemin, sur la route de Jérusalem à Gaza. — Voir Robinson : *Biblical researches*, 2ᵉ édit., t. II, p. 57 et suiv. — Guillaume de Tyr, *Hist.*, XIV, chap. XXII, raconte cette expédition, à l'année 1136. *Historiens latins des Croisades*, I, p. 639. D'après lui, Beith-Gabrin serait Bersabée. — «*Convocato itaque universi regni populo, domino quoque Patriarcha Guilelmo et magnatibus, opus conceptum aggrediuntur et inceptum bonis avibus,*

commencement de février 1138, et il y était depuis quelque temps, car la reine lui avait expédié plusieurs courriers pour l'instruire et le mettre au courant de tout. Il avait même l'intention d'y demeurer quelque temps encore, puisqu'il convoqua, dans cet endroit, tous ceux qui avaient maille à partir avec Gauffier. Le métropolitain Ignace s'y transporta, sur l'ordre qui lui fut donné, accompagné du moine Michel, le lundi 31 janvier 1138. Gauffier ne voulut entendre parler d'aucun accommodement. C'est tout au plus s'il consentit à vivre tranquille jusqu'à ce que le roi, de retour à Jérusalem, jugeât la cause avec la reine. A la fin toutefois, au moment où les Syriens allaient repartir, il céda aux instances du roi Foulques, accepta 200 dinars et renonça par écrit à tous les droits qu'il pouvait avoir sur le *château* d'ʿ*Adeciéh* et de *Beith-ʿArīf*. Il donna même « *par écrit et en langue franque* » acte de sa renonciation, à ce que dit Romanos. Les Syriens souscrivirent cet arrangement, de peur d'avoir à souffrir quelque chose de pire. D'ailleurs, ils durent verser encore de grosses sommes au roi et aux seigneurs, sans doute pour éclairer leur justice. Il y a longtemps que les peuples orientaux sont habitués à ce régime. On n'obtient, chez eux, pleine justice qu'à la condition d'unir au droit des bourses bien garnies.

consummatum auctore Domino felicius, præsidium ædificantes, muro insuperabili, antemuralibus et vallo, turribus quoque munitissimum, milliaribus duodecim a prædicta distans Ascalona, » etc. Tous ces détails sont d'accord avec ceux que nous fournit le scribe Michel. Le Roi, le Patriarche et les grands du royaume étaient à Beith-Gabrin.

Outre la lumière qu'ils versent sur les rapports des croisés avec les indigènes, en particulier, sur le fonctionnement des cours de justice établies par Godefroi et ses successeurs, ces détails nous apprennent quelques faits généraux qui appartiennent à l'histoire du temps et qui ne sont racontés nulle part ailleurs. Le voyage de Foulques à Beith-Gabrin n'est rapporté par personne d'une manière aussi précise, car les détails que fournit Guillaume de Tyr ne permettent pas de fixer exactement sa date. Cette expédition eut lieu en 1137-1138.

Le scribe Michel s'arrête ici : il termina sa note le 10 février 1138, huit jours après l'arrangement conclu avec Gauffier, à Beith-Gabrin.

Le scribe Romanos, écrivant le 25 août 1138, ajoute à ce qu'on vient de lire l'histoire des six mois suivants. Il parle, en particulier, de l'expédition que l'empereur de Constantinople fit en Asie Mineure au commencement de cette année, expédition que Guillaume de Tyr et les historiens grecs relatent avec assez de détails. Il retrace surtout les derniers mois de la vie d'Ignace, son oncle, et ce qu'il en dit est tout à fait d'accord avec ce que nous en savons déjà. Ignace jouissait d'une grande considération auprès de ses coreligionnaires. On accourait à lui de tous côtés, et, désireux de satisfaire tout le monde, surchargé de besogne, il mourut à la peine, car il était faible de santé. Il préparait le synode qui devait élire un successeur à Jean *Maoudiana* († 20 août 1137) et il se mit en route pour aller le tenir, le dimanche

24 avril 1138; mais il s'arrêta à Saint-Jean-d'Acre, attendant le roi Foulques, qui projetait d'aller à Antioche. C'est là qu'il fut surpris par la maladie et qu'il mourut, le jeudi 19 mai 1138, trois jours avant la Pentecôte. Son corps fut rapporté à Jérusalem le lundi suivant.

Telles sont les deux notes, dont on va lire le texte et la traduction. J'espère qu'on ne les trouvera pas dépourvues d'intérêt et je crois que, si les manuscrits syriens en contenaient beaucoup du même genre, la *Société de l'Orient latin* leur ferait bon accueil. En lisant celle-ci, plus d'un de ses membres se dira en lui-même : « Que n'y a-t-il eu à Édesse, à Amid, à Mélitine, à Antioche, partout enfin, des Michel et des Romanos, semblables aux deux qui paraissent aujourd'hui pour la première fois devant le public! Que de choses nous saurions sur leur temps que nous ignorerons toujours, et qu'un gros volume composé de documents de cette espèce aurait d'intérêt pour l'histoire des Croisades! » Malheureusement les Romanos et les Michel n'ont pas été nombreux chez les Syriens au XIIe et au XIIIe siècle. Je ne jurerais pas que ceux-ci soient les seuls, car si mes souvenirs ne me trompent pas, quelques autres manuscrits syriaques de Rome, de Paris ou de Londres renferment bien quelques notes du même genre. Toutefois, ce dont je suis bien sûr, c'est que ces notes ne sont pas nombreuses, et c'est qu'elles n'ont pas la même importance ou le même intérêt que celles dont je viens de parler et qu'on va lire.

Après avoir introduit, auprès des lecteurs du *Journal asiatique*, les scribes Michel et Romanos, je leur cède la parole et j'espère qu'ils justifieront l'honneur qui leur est accordé.

Je rapporterai d'abord les textes originaux et je renverrai les traductions à la fin.

NOTE DU MOINE MICHEL[1].

1° ܒܬܘܒܢܐ ܕܝܢ ܛܒܐ ܒܗ̇ ܒܥܘܕܢܐ ܕܠܐ ܡܬܡܠܝܐ. ܒܗ
ܒܝܬ ܘܠܐܚܪܝܬܐ ܡܫܝܚܐ ܕܝܠܗ. ܡܢ ܩܕܡ ܘܐܬܦܢܝ ܘܣܘܡ
ܫܘܠܛܢܐ ܗܘܐ. ܕܫܘܠܛܢܐ ܡܫܒܚܬܐ. ܕܒܗ ܒܪܘܡܝܐ
ܦܪܢܓܝܐ. ܐܝܟ ܡܢܝܢܐ ܒܥܠ ܡܢܝ. ܐܣܟܠܝܛܘܣ
ܡܫܡܫܢܘ ܡܢܝܢܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܐܘܪܫܠܡ ܡܕܝܢܬܗ
ܕܡܪܝܐ: ܡܪܟܐ ܕܡܢܝܢܬܐ ܕܫܡܝ ܡܠܟ ܕܗܘ ܐܠܗܐ ܗܘ
ܕܡܬܠ ܫܡܥܘ ܒܪܢܫܐ ܡܢ ܩܕܡ ܡܠܟܘ ܗܘ ܐܝܟܢ. ܒܗܠ
ܒܗ ܠܒܪܐ ܡܫܘܪܝܐ ܛܒܐ[2] (col. 2 ....) ܢܦܩܝ ܒܗ
ܠܘܬ ܣܠܩ ܫܡܥܘ. ܘܡܠܟܘ ܘܛܘܪܦܘ ܘܡܢܩܘܗܝ
ܡܫܝܚܝܐ. ܐܦܢ ܐܢܐ. ܠܠܗܘܢ ܕܒܠܐ ܡܫܝܚܐ ܕܕܢܐ :

[1] Manuscrit syriaque n° 1 de Lyon, fol. 3, *b*, 1. La division en paragraphes a été faite par nous. Les manuscrits ne présentent rien de semblable. Nous plaçons entre crochets les mots que nous avons restitués. Le manuscrit de Lyon est généralement correct, celui de Paris l'est moins.

[2] J'omets, ici et plus bas, quelques effusions du bon moine Michel, qui n'ont aucun intérêt pour l'histoire.

ܘܛܝܒܐ ܘܫܘܠܡܐ ܕܐܢܫ. ܒܢܝ̈ܢܐ ܪ̈ܘܚܢܝܐ ܕܒܪ̈ܝܬܐ
ܘܡܫܡ̈ܫܢܐ. ܘܐܝܟܢܐ ܠܗܘܢ: ܟܕ ܕܒ̈ܢܝܬܐ ܐܝܟ̈ܢܐ ܕܐܬ̈ܝܢ
ܕܒ̈ܢܝܐ. ܚܝ̈ܐ ܕܠܐ ܡܘܬ ܘܒܘܠܡܐ ܕܠܐ ܡܫܬܪܐ ܘܚܝܠܘܗܝ
ܢܘܗܪܐ ܕܙܘ̈ܥܐ ܕܠܐ ܠܐܠ (*sic*) ܡܫܡ̈ܫܢܘܬܐ ܘܠܐ ܡܬܗܦܟܝܢ
ܘܡܬܥܠܝܢ. ܟܕ ܠܗܘܢ ܩ̈ܠܐ ܡܫ̈ܒܚܢܐ ܘܐܒ̈ܘܬܐ ܒܢ̈ܝ
ܠܒܘܗܝ.

2° ܐܦ ܟܢ ܗܘܐ ܣܦܩܐ ܡܬܬܦܩܕ ܒܒ̈ܢܝܐ ܕܪܘܚܐ
ܩܕܝܫܐ: ܒܕܡܘܬܐ ܗܕܐ ܒܘܚܕܢܐ: ܘܡܠܟ ܒܐܒܘܗܝ
ܐܠܗܝܬܐ ܘܩܕܝܫ ܠܒܝܬܐ ܘܢܘܗܪܐ ܘܡܘܕܥܢܐ ܕܕܝܢܐ
ܕܡܢ ܩܕܡܝܬܐ ܘܕܝܠܗ ܐܘܣܝܐ ܕܡܠܟܐ: ܐܠܐ ܚܫܚܬܐ
ܘܩܕܝܫܘܬܐ ܕܡܢ: ܒܕܡܘܬ ܟܕܐ. ܘܡܟܝܢܐ ܡܫܬܠܡܐ
ܘܫܘܒܚܐ ܚܕܐ ܕܟܠܐ ܠܟܠ ܘܒܢܝܢܐ. ܟܠ ܒܪܝܬ
ܐܦܝ ܘܡܬܬܕܪܝܢ. ܘܡܬܦܩܕܝܢ ܫܘܒܚܐ ܚܕܐ ܒܢ̈ܝܫܐ
ܒܪ̈ܝܬܐ ܟܠ ܕܡܬܬܠܐ ܐܦܝܐ ܘܡܬܬܟܢܫܬܐ ܘܩܕܝܫܐ ܘܐܝܬ̈ܝܐ
ܘܡܕܒܪ̈ܢܐ ܕܟܠܒܘܢ: ܐܝܟ ܢܘܦ ܒܪ̈ܝܬܐ ܦܪܝܫܝܢ.
ܘܦܪܝܫ ܘܐܘܪܒܘܢ. ܐܝܟ ܕܗܘܐ ܠܐܒܘܗܝ. ܘܒܐܝ̈ܕܘܗܝ
ܒܪ̈ܝܐ ܘܡܠܐܟ̈ܐ. ܕܒܗ ܒܪܝܐ ܡܫܬܡܫܝܢ
ܘܡܬܟܫܦܝܢ: ܕܐܝܟ ܕܒܪܘܢ ܠܡܫܡܫܘ: ܘܫܡܫܘ
ܒܚܝܐ ܒܡܘܬܐ ܒܩܕܘܫ ܕܢܘܗܪܐ: ܘܐܝܟܐ ܕܢܦܩܬܐ.
ܢܛܠ ܟܘ ܚܝ̈ܐ ܕܝܠܝ. ܘܡܚܐ ܘܡܘܬܢܐ. ܘܡܦܪܫܢܐ

ܕܗܘܬ ܘܕܚܝܠܐ ܘܪܘܓܙܐ. ܕܟܢܫܬ ܘܫܩܠܬ ܢܦܫܗ
ܟܢܫ ܥܡܗ ܕܡܪܝܐ. ܘܐܦ ܙܒܢܗ ܢܙܟܐ ܘܢܒܟܪ
ܠܡܪܟܒܬܗ. ܒܐܒܠܐ ܗܘܬ ܥܡܡܐ: ܕܒܬܪ ܐܬܬܢܝܚܬ ܐܪܡܠܬܐ
ܘܕܠܐ ܙܪܥܐ. ܘܡܢ ܠܥܠܡܝܢ ܡܒܝܢܬܐ ܘܡܠܟܝܓܬܐ
ܘܡܠܟܘܬܐ ܕܡܢ ܒܬܪܗ ܡܫܡܫܢܐ (fol. 2, a, col. 1) ܕܗܘܐ
ܬܢܘܕ ܒܫܡܝܢܗ .....

3° ܥܠ ܡܘܬܗ ܦܝܠܝܦܬܐ ܗܘܐ: ܟܕ ܒܝܘܡܬܐ ܕܡܢ
ܠܐܬܪܐ. ܒܐܝܕܝ ܦܪܢܫ ܕܗܘܬ ܒܝܘܡ ܚܕܬܐ ܕܫܢܬܐ ܒܢ̄
ܕܫܢܝ ܚܕܬܐ. ܕܡܝܬ ܬܠܬ ܘܐ̄ ܘܫ̄ ܘܠ̄ ܕܠܡܫܝܚ ܙܘܥ
ܒܪ ܦܠܛܘܣ. ܒܥܘܡܪܐ ܡ̄ܢ ܘܒܥܘܢܐ ܕܡܢܝܚܬܐ ܡܪܝܡ
ܡܢܕܒܚܬܐ: ܘܡܪܝ ܥܡܗܘܢ ܦܪܝܫܐ. ܒܥܘܬܕܐ ܘܒܢܝ
ܕܒܝܬܗ ܒܝܬ ܒܪܘܡܬܐ ܘܕܠܐ [ܙܒܢܐ omis] ܡܥܡܠܐ ܗܘܐ
ܡܠܝܠ ܕܒܪ̄ ܒܪ ܢܙܠ ܕܡܠܟܐ ܕܡܢܝ ܗܘܐ. ܟܕ ܡܢ
ܒܒܬܐ ܗܘܐ ܘܡܢ ܒܗܐ ܡܢܗ: ܡܪܝ ܢܘܚ ܦܛܪܝܪܟܐ
ܕܡܟ. ܕܗܘ ܐܬܘܗܝ ܡܕܒܚܐ: ܙܥܝܪܐ ܕܒܥܡܪܐ ܕܕܘܝܢܝ.
ܒܗ ܒܝܘܡܝ. ܘܒܥܘܡܪܐ ܡܪܝ ܟܢܘܫܬܐ ܕܡܪܝܢ:
ܘܒܥܘܡܪܐ ܡܪܝ ܐܝܣܛܐܬܘܣ ܡܛܪܘܦܘ ܕܡܪܥܫ ܕܕܘܝܬܐ
ܗܘ ܕܐܡܪ ܡܢ ܥܠ ܡܢܗܘܢ ܒܐܝܕܐ ܘܡܢܟܐ ܕܡܠܟܐ
ܐܝܟ ܘܕܥܕܬܐ ܡܘܫ̄ ܕܦܪܝܫܐ: ܡܪܝ ܦܘܠܘܣ. ܟܕ
ܡܠܟܬܐ ܘܟܬܒܐ ܕܒܝܘܡܝ: ܢܦܩܘ ܒܐܝܕܐ. ܕܡܪܝܐ ܢܦܫܗ

ܚܠܝܗ ܘܡܬܟܪܗ ܥܠ ܟܪܝܗ ܘܥܒܕܐ ܕܢܬܠܗ ܡܬܘܢܝܬܐ.
ܕܡܬܩܪܒ ܦܬܓܡܗ ܕܥܒܕܐ ܠܠܒܝ.

4° ...... (fol. 2, a, col. 2) [ܥܠܬ] .... ܐܝܟ ܚܟܝܡܐ
ܥܒܕܘ ܡܬܒܠܠ ܘܡܬܦܫ ܒܓܒܪܐ܀ ܡܢ ܐܘܚܕܢܐ ܐܦ
ܡܘܟܟܐ ܕܡܢܝܢ ܡܬܚܠܬܐ ܡܢ ܕܚܕܐ ܕܝܢ ܐܘܟܝܬ
ܒܥܒܪܐ ܕܡܦܩܢܘܬܐ܀ ܡܪܝ ܓܘܪܓܝܣ ܕܗܘ ܓܒ ܟܬܒܘܕ
ܟܬܘܪܐ ܐܘܟܝܬ .....

5° (b, col. 2) ܕܘܟܪܢܐ ܚܟܝܡܐ ܕܢܦܫܗܘܢ ܘܢܘܕܥ ܠܐܢܫܐ
ܩܘܝܐ ܘܩܝܡܝܢ ܠܟܘܠ ܕܐܝܟ ܒܬܪܟܝ܀ ܐܦ ܗܢ ܕܡܥܝܢ (sic)
ܦܘܢܬ ܒܚܝܠܐ ܕܦܘܫ ܗܘܐ. ܕܐܬܚܢ ܕܐܘܠܐ ܡܟܝܢ. ܠܐ
ܢܦܩ ܐܠܐ ܡܢ ܟܠܗ ܚܟܝܡ ܐܘ ܠܝ ܡܫܬܠ ܗܢ ܕܐܬܒܘܐ
ܕܝܢܐ ܒܢܦܫܬܐ ܚܟܝܡ ܡܪܢܐ ܗܘ ܕܢܦܩ ܡܬܟܦܝܢ ܦܝܫ
ܗܢ ܕܢܗܘܐ.

6° ܐܝܬ ܗܘܐ ܒܐܒܠܐ ܗܘܐ ܦܪܢܣܐ ܚܕ ܡܢ ܩܘܫܝܐ ܦܝܫܢܐ
ܗܢܘܢ ܕܦܬܚܘܗ ܠܐܘܪܚܬܗ ܘܐܬܠܟܘ ܟܠܗܘܢ ܘܥܠ ܐܬܪܘܬܐ
ܕܟܬܒ ܒܟܬܝܒܘ ܕܡܪܢܐ. ܘܐܦܩܘ ܫܘܬܐ ܘܡܫܟܚܘ ܒܝܢ
ܡܢܗܘܢ ܕܠܐ ܡܢܝܢ. ܘܐܡܛܝ ܡܢܗ ܡܢ ܩܘܫܬܐ ܥܠ ܐܬܪܐ
ܚܕ ܥܒܕܘ ܘܐܝܟ ܒܥܠܐ ܕܚܟܡܘ. ܒܗܘ ܕܝܢ ܐܒܠܐ ܕܐܪܐ
ܕܡܢ ܐܘܟܝܬ ܒܒܐܐ ܦܝ ܕܒܥܩܒܐ ܠܐܪܝܐ ܗܘ ܡܫܝܚܐ
ܗܘܐ ܘܡܥܡܘܢܐ ܗܘܐ ܡܢ ܒܥܒܪܐ. ܒܗܢ ܕܡܫܬܪܐ ܕܒܗܘܢ

ܐܝܟܐ ܡܢ ܕܫܠܝܐ ܘܐܘܟܪܝܐ ܕܡܢ ܛܝܝܐ ܒܒܝܬܗ ܗܘܐ
ܒܡܪܥܫ. ܘܠܐ ܐܝܬ ܗܘܐ ܒܝܕܐ ܫܠܝܛ ܡܢ ܠܗܠܐ ܡܫܟܚܐ
ܡܣܬܢܐ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܪܫܝܐ ܕܐܬܐ ܒܕܒܪܗ ܕܡܫܒܚܘܗ ܗܘܐ
ܠܗܘܢ ܐܝܟ ܒܪܘܟܝܐ ܘܐܬܪܐ ܕܝܠܗ ܕܚܕܪܝ ܗܘܪܝܢܘܗ
ܕܡܢ. ܟܠܗ ܒܢܝܟ ܘܡܒܩܘܗ ܢܛܪܐ ܒܐܒܘܐ. ܘܟܕ ܚܙܐ
ܐܝܟ ܕܩܐܡ ܘܡܫܬܪ: ܘܡܬܒܪܝܐ ܘܡܪܐ ܟܠܗ ܒܝܘܡ :
ܘܒܘܪ ܕܐܬܘܗܝ ܫܠܛܐ ܘܡܪܝܒ ܒܥܒܕܐ ܕܒܘܪܘ ܐܝܟܐ.
ܫܛܦ ܡܠܟܐ ܐܝܟ ܒܪܘܟܝܐ ܕܐܡܬܝ. ܘܟܕ ܐܬܟܠܝ
ܐܝܟܐ ܡܠܟܐ: ܐܬܟܠܝ ܡܢ ܛܝܝܐ ܘܐܬܐ ܐܡܪܐ ܠܡܪܥܫ.
7° ܘܟܠܗܘܢ ܐܬܐ ܡܪܝ ܐܬܣܘܣܘܢ ܦܛܪܝܪܟܐ ܗܘ ܕܟܠܗ
ܦܬܝܐ ܠܐܘܪܫܠܡ ܡܛܠܬܗ ܕܒܪܟܐ. ܘܫܒܩ ܠܗܘܢ ܘܐܬܐ
(col. 2) ܡܢ ܡܪܥܫ ܡܪܝ ܣܘܪܝܠܘܣ ܡܦܝܛܪܝܘܣ.
ܘܐܬܩܒܠ ܡܠܟܐ[ܘ] ܦܪܝܡ ܡܠܟܐ. ܘܗܘܐ ܒܬܪܐ ܕܐܒܘܬܐ
ܕܦܛܪܝܘܣ ܕܐܡܬܝ. ܘܐܬܐ ܡܬܩܪܐ ܡܢ ܡܫܟܚܐ ܕܐܬܪܐ.
ܡܬܩܒܠܐ ܟܠܗ ܘܛܝܝܐ. ܘܐܬܟܬܒ ܡܠܟܐ ܒܝܕ ܐܢܛܝܘܟܝܐ
ܕܕܒܪܘܟܝܐ ܕܒܐܬܐ ܐܟܚܕܐ. ܘܡܫܬܘܕܝܐ ܡܠܟܐ ܐܚܝ
ܗܘ: ܐܝܟ ܐܚܝ ܡܒܪܟ ܒܪܘܟܝܐ ܠܐܒܘܗܝ ܫܘܒܚܐ
ܘܡܫܡܫܐ ܕܐܡܪ. ܟܕ ܚܙܐ ܗܘ ܐܒܘܗܝ ܕܗܘܐ ܦܣܝܩܬܐ
ܒܟܠܗ ܗܘܐ ܒܥܒܕܐ ܘܦܣܝܩܬܐ.
8° ܘܟܠܗ ܕܒܝܕܗ ܗܘܐ ܕܐܡܪܝܢ. ܘܩܡ ܡܠܟܐ ܕܦܪܝܡ

ܪܫܡ ܥܡܗ܂ ܠܡܕܝܢܬܐ ܟܘܢܐ ܕܥܒܪ ܗܟܢ܂ ܘܐܦ ܗ̣ܘ
ܐܒܘܢ ܡܢܢ܂ ܐܝܟܢܢܘܬܗ ܠܡܕܝܢܬܐ ܒܡܘܪܣܠܝܘܬܗ
ܕܐܡܪ: ܟܠܗ̇ ܠܬܠܬܝܢ ܘܠܗܠ ܡܠܟܐ܂ ܬܘܒ ܡܫܡܫܢ:
ܐܠܗܝܗ ܐܪ̈ܡܝܐ ܒܐܘܪܚܐ ܕܡܪܢ ܘܡܢ ܚܢܦܐ ܕܐܪ̈ܡܝܐ
ܡܢ ܐܘܪܫܠܡ ܘܐܒܠ ܒܡܪܢ ܒܫܡܝܢ ܡܢܗܘܢ ܡܠܐܟܐ
ܡܫܡܫܢܘܬܐ܂ ܘܟܕ ܫܡܥܘ ܪܘܚܐ ܕܡܠܟܘܢ ܕܐܪ̈ܡܝܐ
ܒܫܡܫܐ ܚܕ ܒܗ ܠܗܒ ܘܡܠܟܐ ܕܡܫܝܚ ܗܘܐ ܠܟܠܗ
ܟܢܬܐ ܕܡܪܢ ܐܟܠܘܗܝ ܕܟܠܗ ܕܢܦܠ ܢܘܪ ܒܗ.
9° ܒܝܘܡ̈ܝ ܗ̇ܘ ܕܐܬܐܡܪ܂ ܠܐ ܢܗܘܐ ܒܗ ܕܘܟܪܢܐ. ܒܪܝܟܐ
ܚܕ ܗܘܐ ܒܟܢܫܐ ܐܡܝܪܐ. ܘܐܬܗܘܝ ܗܘܐ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ
ܕܥܒܝܕܬܐ. ܘܐܬܐܬܝ ܡܢ ܡܫܟܢܐ ܦܝܫܬܐ ܘܠܐ ܗܘܐ ܒܝܗ
ܣܘܪܪܐ. ܠܐܒܘܗ ܡܢܗ ܗܘ ܡܫܝܚܐ ܐܡܟܐ ܕܗܘܐ ܒܗ ܡܢܗ
ܡܬܐܪܐ. ܘܡܢܐ ܥܡܐ ܒܟܪܟܐ. ܟܕ ܐܦ ܡܫܪܝܢܐ ܗܘܐ
ܡܢ ܗܪܟܐ܂ ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܐܦ ܡܬܢܟܘܢ܂ ܕܠܐ ܢܟܟܢ
ܦܘܪܫܢܗ ܢܟܦܝܢ ܒܗ ܡܢܬܐ. ܘܟܝܠܢ ܟܕ ܐܘܕܟܘܢ
ܒܟܝܢܐ ܟܠܢ ܗܟܢ ܕܗܘ̈ ܘܡܠܟܝܢ ܒܡܗܘܐ [ܐܦ ?]
ܒܡܘ̈ܗܒܬܐ ܕܐܡܪ ܡܢ ܗܟܢ [.] ܢܟܟܢ ܒܡܢ ܐܪ̈ܡܝܐ܂ ܐܢܘܢ
ܕܐܡܪܝ. ܘܡܢ ܗܢܘܢ ܠܐܟܘܢ ܐܪ̈ܡܝܐ ܡܢ ܐܡܢܪܐ
ܕܒܡܪܢ ܘܡܫܝܚܗ ܒܗܘܢ.
10° ܐܓܪܬܐ. ܘܟܕ ܐܬܐ܂ ܣܓܝ ܕܠܐ ܐܟܘܪ ܗܘܐ ܒܡܫܬܝܐ

ܒܡܠܠܬܗ. ܒܪܡ ܕܐܫܬܪܝܘ ܫܪܝܪ ܗܘܐ ܐܠܐ ܫܬܝܛܘܬ ܡܢ
ܚܒܠ ܡܡܣܟܢܐ. ܘܢܦܪܐ ܕܐܟܠܐ ܕܟܒܪ. ܟܕ ܕܝܢ ܒܪܝܢ
ܡܟܝܠ ܐܝܟ ܕܟܘܢ ܐܟܒܪ. ܡܛܠ ܕܟܠܗ ܐܟܠܐ ܡܢ ܟܕ
ܐܝܠ ܟܪܡܐ ܟܘܢ ܕܢܦܫܘܢ ܡܢ ܟܠܠ: ܠܐ ܡܟܝܢܘ
ܡܬܦܪܢܣܝ ܗܘܘ ܒܗܘܢ ܐܟܘܢ ܡܢ ܕܝܠܗܘܢ ܘܣܟܪܡܪܘܢ
ܒܟܪܡܐ. ܘܟܝܠ ܒܗ ܟܬܐ ܠܐܬܝܢ: ܘܒܠܥ ܕܝܬܝܐ ܐܣܘܬܐ
ܢܦܪܬܐ ܠܐܟܘܐ ܦܘܪܩܢܐ ܡܢ ܟܠ ܐܬܪ ܘܦܠܚܝ ܘܟܒܪܗ ܕܝܪܐ
ܡܫܡܫܢܘܬܐ.

11° ܟܕ ܕܝܢ ܡܝܬ ܒܘܗܡܘܢܕ. ܘܟܠܗ ܩܪܝܡ ܡܠܟܘܬܐ
ܛܢܩܪܝܕܘܣ: ܗܘ ܣܥܕܘܗܝ. ܐܝܟ ܗܘ ܕܡܢ ܩܕܡܐ ܫܒܝܐ
ܘܐܬܐ ܠܐܢܛܝܘܟܝ. ܡܕܒܪ ܗܘܐ ܠܗ. ܒܪܡ ܕܐܬܐܘܗܝ ܫܒܩܐ
ܘܕܡܢ ܡܫܩܠܘܬܐ ܦܪܫܢܐ (fol. 1, a, 1) ܐܬܬܘܗܝ ܗܘܐ. ܫܡܥ
ܡܠܟܐ ܕܢܦܠ ܒܗ ܟܠܗ ܦܪܝܡ ܕܐܬܐ ܗܘܐ ܠܒܝܬ ܐܬܪܘܗܝ
ܡܢ ܩܕܡ ܕܢܦܠ ܠܐܢܛܝܘܟܝ. ܟܕ ܕܝܢ ܢܦܩ ܦܘܡܢܝܬܐ
ܗܝ. ܐܬܩܝܡ ܡܠܟܐ ܒܗܘ ܣܟܘܡ ܘܫܦܝܪܐ ܕܒܥܠܡܐ
ܕܟܠܢܫ ܕܒܡܘܟܟܐ ܘܐܬܐ ܠܟܠܗ ܒܟܒܪܝܢ
ܕܒܠܘܢܐ. ܗܘ ܕܡܢ ܦܪܝܡ ܡܕܝܢܬܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܬܩܝܢܐ
ܗܘܐ.

12° ܘܐܝܟ ܒܫܢܬܐ ܘܦܘܪܩܢܐ ܕܢܦܩ ܡܢ ܡܠܟܘܬܐ: ܟܕ
ܐܬܬܘܗܝ ܗܘܐ ܠܐܘܪܫܠܡ ܠܐ ܡܫܟܚܝܢ. ܘܡܛܘܠ ܡܢ ܡܠܟܐ

ܟܕ ܗܘ̇ ܕܐܚܝܕ ܕܘܟܬܐ ܕܡܠܟܐ ܐܝܬܐ ܕܒܗ ܒܝܬܐ ܐܚܘܗܝ܀
ܘܡܠܟ ܒܗ ܕܡܢ ܩܕܡܝܐ ܕܡܠܟܐ ܘܪ̈ܘܪܒܢܘܗܝ ܐܡܪ ܒܟ
ܕܐܫܬܡܥ ܒܥܒܕܐ ܕܒܥܠܐ ܡܢ ܡܠܟܐ ܕܐܝܬ ܒܟ ܒܗܘ܀
ܘܐܫܬܡܥ ܡܢܗ܀ ܕܢܒܥܐ ܠܗ ܫܡܥ. ܚܙܝ ܕܝܢ ܫܒܝܩܝܢ
ܠܡܠܟܗܘܢ ܬܒܥ ܘܒܥܒܕܘܬܐ ܕܠܐ ܫܒܐ. ܘܟܠܗܘܢ ܚܝܠܘ
ܘܬܘܒ ܒܥܠܐ ܫܡܥܬ ܘܫܝܐ ܕܗܘܡܢܘܬܐ ܕܐܬܚܝܼܒ ܚܘܒܝܐ܀
ܗܢܘܢ ܕܡܬܡܪܝܢ ܡ̈ܠܟܐ܀ ܟܕ ܐܡܪܝܢ ܗܘܘ ܕܗܘܝܐ
ܡܬܡܠܠܐ ܡܢܗܘܢ ܡܠܘ̈ ܐܢܫܐ ܕܐܝܬ ܒܗܘܢ ܒܟܘܡܪܐ.
ܡܛܠ ܕܕܒܗܘܢ ܡܢ ܒܝܬ ܡܥܠܐ ܗܘܐ܀ ܒܗ̈ܘ [ܗܘܒܢܝ]
ܐܒܘܗܝ ܕܝܢ ܢܛܪ ܚܝܐ ܠܡܠܟܐ ܘܡܠܘܟܐ ܕܡܠܟܘ ܠܡܪܢܝܐ
ܩܕܝܫܐ ܕܡܠܟܘ [ܡܬܚܝܠܐ] ܒܝ ܒܟܠܐ ܘܐܬܩܒܠܐ ܒܐܝܬܐ
ܘܡܠܘ̈ܐ ܒܟܠ ܡܠܟܐ ܒܢܝܐ ܦܪܩܘܗܝ ܡܬܚܝܢ ܗܘܐ.
ܕܡܠܟ ܡܢܝܢܐ ܡܢܝܢܐ ܠܐܘܪܚܐ ܒܫܢܬܐ ܕܩܡ ܒܟܢ.
13° ܗܘܝܘ ܒܕܪ ܒܗܿܝ ܡܠܟܬܐ ܢܨܪܝܬܐ ܚܝܠܐ ܘܫܪܝܬ
ܬܪܒܘܬܐ (?) ܗܘ̇ ܕܡܢ ܐܡܪܗ ܡܠܟܬܐ܀ [ܡܠܟܬܗ] ܕܢܦܩܬ ܠܟܘܪܐ
ܘܕܪ̈ܢܥܐ [ܐܬܡܢܝܬ] ܥܠ ܒܬܐ ܕܢܒ ܘܥܠ [ܟܠܗ ܒܥܡܝ
ܘܒܥܠܐ] ܦܠܐ ܐܝܬ ܗܘܐ [ܒܗ ܒܡܠܟܬܐ] ܥܠ ܟܠܗܘܢ
ܕܗܘ̈ܝ. ܗܘ ܕܝ [ܕܝ؟ ܐܦ] ܦܠܝ ܫܒܩ ܒܡܪܒܐ. ܒܗ
[ܒܠܫܘܕ ܕܡܢ]ܬܫܡܥ ܕܢܦܫܬܐ ܡܢܝܢ. ܐܠܐ [ܐܦ ܥܠ
ܛܘܪܐ] ܘܡܠܐ ܕܗܘܐ ܠܐܒܘܗܝ ܡܢܗ ܕܫܪܒܐ ܒܗܘܢ

ܕܡܠܟܐ ܒܪܘܡܝܐ ܐܬܟܢܝ ܗܘܐ [ܘܩܝܪܐ] ܕܐܬܪܒܝܘܗܝ
ܠܟܠܗ ܥܡܪܐ. ܘܒܬܠܐ ܡܘܗܒܬܐ ܘܚܝܠܐ ܕܟܕܝܢ: ܘܕܡܝ
ܐܒܠܐ ܕܐܝܬܝܐ ܘܟܠܡ ܡܘܬܐ ܕܡܢ ܐܬܬܘܣܝ: ܐܠܐ ܒܪܘܡ
ܕܡܟܝܠ ܠܗ ܠܟܠܗ ܢܟܬܝܢ ܒ ܡܫܡܫܐ ܠܗ. ܕܟܠܟܘ
ܚܠܐ ܢܒܪܘܗܝ ܡܠܟ ܕܐܬܡܨ ܗܡܝ ܗܘܐ ܕܐܬܟܢܫܘܢ
ܠܗܘܢ ܐܠܟܝ ܕܐܬܐ ܠܗܘܢ ܕܚܠܐ ܠܡ ܠܟܘܢܫܪ. ܗܪܟܠܐ
ܐܦ ܠܪܘܡܝܐ ܡܡܠܟܬܐ (?) ܕܡܠܟܐ. ܘܐܝܠܐ ܕܡܥܒܪ ܠܗܘܢ
ܢܫܡܐ. ܐܝܟ ܡܢܘܥܬܐ ܪܒܬܐ ܢܫܡܬ ܠܐܪܥ.

14° ܘܟܕ ܠܗܘܢ ܒ ܡܠܟܐ ܐܒܠܐ ܕܦܪܐܦܝܠ ܕܡܘܪܝܐ. ܡܢ
ܐܠܘܗܝ ܘܐܝܟܝ ܕܟܠܟܘ ܠܟܠܗ ܢܟܬܝ ܘܐܬܐܝܬܝ ܡܢܗ
ܡܠܟܐ. ܒܝܘܡܗ ܐܪܥ ܕܚܠܠ ܢܡܠܐ ܕܝܘܐ. ܒܡܥܠܐ ܕܡܠܟ
ܪܘܡܐ ܒܪܘܡܐ. ܘܟܕ ܫܐܠܘܗܝ ܗܘܝܢ ܚܝܕ ܒܢܘ ܒܐܒܘܢ
(col. 2) ܐܝܟ ܕܡܠܟܘܬܐ. ܒ ܡܫܡܫܐ ܗܘܐ ܠܝܘܒܢܐ
ܡܘܫܒܘܬܗ ܡܢܢ ܠܗܘܢ ܪܘܟܒܘܗܝ. ܘܐܬܐܘܕܝ ܠܗ
ܕܟܠܗ ܚܝܠܗ ܒܡܠܬܐ ܘܟܒܝܪܐ ܢܒܪܘܗܝ. ܘܢܫܡܝܢ
ܒܢܘܬܐ ܡܢ ܠܗܐ ܡܢܫܘܗܝ ܠܫܡܫܐ ܕܡܢ. ܠܡܪܫܐ
ܕܝܢ ܕܡܘܫܐ ܐܝܬܐ ܗܘ ܒܟܢܝܫܐ ܕܡܢ ܒܪܘܡܐ ܪܒܐ. ܘܡܠܐ
ܡܢܢ ܡܠܟܐ. ܡܫܝܐ ܗܘ ܡܠܟܐ ܘܦܛܪܝܪܟܐ ܕܦܪܢܓܝܐ
ܠܡ ܐܠܟܝ ܕܐܬܦܠܓܘ. ܐܦܣܘܗܝ ܕܢܫܒ ܡܢܝ ܕܗܘܒܐ
ܘܢܦܠܬ. ܘܠܐ ܐܬܐܦܣ ܐܠܐ ܐܡܪ ܕܐܦ ܢܦܠܘܢ ܠܗ ܐܦܣܝܢ

ܐܘ̈ ܢܦܩܘܢ ܡܢ ܕܘܟܬܐ. ܡܛܠ ܕܗܘܐ ܐܦܠ ܡܢ̈ܝܢܐ ܐܝܟܢܗ
[ܛܘܦܣܝܢ]. ܗܘ̇ ܕܐܬܡܓܢܘ ܕܢܚܒܘܢ [ܒܝܘܕܐ] ܒܫܢܬܐ.܀
ܗܘܐ ܗܘ. ܕܢܦܠ ܒܢܦܫܐ ܕܪܘܚܢܐ܀ ܘܡܫܬܡܥ ܕܚܝܠ ܗܘܐ
ܦܝܫ ܡܠܟܬܐ ܐܝܟ ܦܢ ܕܡܫܡܫܝܢ ܗܘܘ ܕܡܕܒܪܢܝܬܐ
ܐܬܡܢܝ ܒܗ ܒܥܕܬܐ. ܘܡܛܠ ܗܘܢ ܐܡܝܪ ܕܝܠܗ ܟܝܘܡ ܠܟܠܗ
ܕܟܠܗ ܦܪܝܫܐ ܕܩܕܝܫܬܐ. ܘܡܛܠ ܐܬܚܙܝ ܗܘܐ ܒܥܒܝܕܬܐ
ܪܒܬܐ ܕܠܐ ܢܦܠܘܢ ܗܘܘ ܐܝܟ ܡܥܠܪܢܝܢ ܡܢܗ. ܒܝܘܡ
ܐܪܒܥܐ ܒܫܒܐ ܒܬܪ ܕܡܫܡܫܝܢ ܕܟܬܐ ܕܢܗܪܐ ܕܥܕܬܐ ܕܡܪܝ
ܒܪܘܡܐ ܦܝܫܐ.܀ ܘܡܛܠ ܒܥܡܪܘܬܐ.܀ ܦܩܕ ܐܝܟ ܘܐܬܝ
ܐܝܟ ܕܢܦܩ ܦܘܡܝܐ ܒܟܢܫܬܐ ܡܢ ܦܛܪܝܪܟܐ ܘܡܢ
ܡܛܠܐ. ܘܟܕ ܐܬܐ ܗܘܐ ܒܥܒܝܕܬܐ ܕܡܥܒܕܢܐ ܕܦܛܪܝܪ̈ܟܐ
ܒܪ ܗܘ ܡܛܠܐ ܘܢܚܬ ܠܗ ܡܢ ܡܥܠܬܐ ܘܡܥܠ ܠܗ ܠܟܠܐ
ܕܥܡܗ ܘܐܬܐ ܠܘܬܗ. ܘܡܚܒܘܗ ܠܐܝܟܢ ܢܦܠܬ ܘܐܡܪ ܠܗ.
ܕܗܠܟܬܐ ܕܠܐ ܦܝܫ ܠܐ ܡܫܬܪܐ ܐܢܐ ܡܢܗ. ܘܗܫܐ ܛܒ
ܠܝ ܕܐܬܒܥܐ ܗܘ̇ ܦܝܫ ܕܟܠܐ ܐܢܐ ܕܐܬܒܥܐ ܒܠܒܝ ܐܡܪܬ.
ܒ ܐܦ ܐܢܐ ܫܦܝܪ ܐܢܐ ܠܝ. ܘܠܐ ܐܬܐܬܐ ܒܠܒܝ. ܘܐܡܪ
ܡܫܒܚܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܘܡܒܪܟܘܬܗ ܗܘ ... [?] ܡܪ̄ ܠܡܠܟܘܬܗ
ܒܥܕܬܐ ܐܝܟ ܒܗ ܒܟܠܢܐ ܒ ܐܡܪ ܒܗܘ. ܕܐܢܐ ܒܡܬܪ
ܠܐܠܗܐ ܒܝ ܘܒܗܘ. ܡܫܒܚܬܐ ܐܡܪ ܒܐܬܪܐ ܗܢܐ. ܘܗܘ̇ ܡܢܐ ܕܝܢ
ܦܩܕ ܐܢܐ ܚܙܝ ܐܢܐ.

15° ܗܘ ܕܝܢ ܒܚܕܘܬܐ ܕܠܒܐ ܐܬܐ ܡܢ ܟܘܪܝ. ܘܦܓܥ ܒܗ
ܓܘܠܝܥܢ.. ܘܫܐܠ ܠܗ ܦܢܝܬܐ ܒ ܡܕܝܢܬܐ ܠܗ: ܘܗܘܐ
ܠܗ ܕܢܬܠܘܕܐ ܠܗ ܕܗܘ ܡܕܡ ܕܦܨܪܐ ܠܗ ܡܠܟܘܬܝ
ܠܐ ܡܫܟܚܐ ܐܢܐ. ܘܡܚܪܐ ܥܕܡܐ ܠܐܬܪ ܒ ܚܝ ܠܒܝܬܗ
ܠܗܘܢ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܡܠܟܐ ܠܟܡ ܡܠܟܐ ܠܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܡܢܗܘܢ
ܗܘܘ. ܘܦܪܘ ܠܝ ܕܐܬܐ ܠܗܐ ܡܠܟܐ. ܘܟܕ ܡܠܟܝ ܠܡܕܝܢܬܐ
ܦܠܛܐ ܐܝܟܐ ܕܪܟܒܝ ܗܘܘ ܘܦܠܛܝ. ܗܘܟܝܠ ܠܗܘܢ
ܡܠܟܐ. ܘܗܘܝ ܐܬܟܢܫܘ ܠܠܟܕܢܝ. ܐܝܟܐ ܕܠܐ
ܐܬܬܢܝܚ ܕܫܪܝܬܐ ܢܦܠܐ ܠܗܘܢ. ܐܠܐ ܠܢܦܫܗ ܕܚܕܐ
ܠܐܢܘܢ ܐܬܐ ܘܗܘܐ ܠܗ ܡܠܟܐ. ܒ ܢܦܫܐ ܒܡܕܝܢܬܐ
ܦܪܡ ܡܠܟܐ ܘܢܘܩܒܝܗܘܢ ܕܟܠܗ ܚܝܠܐ ܗܘ ܚܝܠܐ ܡܢ
ܚܘܡ ܘܟܘܠܐ: ܐܠܐ ܚܘܒܠܬܐ ܐܫܬܘܕܝ ܗܘ ܐܝܟܘ ܕܐܬܐ
ܠܗ ܕܚܝܐ [ܡܠ]ܐܬܝ.

16° ܘܗܘܐ ܗܘܐ ܠܝ ܥܢܝܐ ܒܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܟܠܝܘܬܐ. ܠܐ
ܛܘܪܦܐ ܘܒܙܬܐ ܘܣܘܦܛܪܐ ܕܫܒܝܢ ܒܗܘܢ ܥܢܝܐ. ܘܟܠܗ
ܗܘܐ ܚܝܠܐ. ܠܐ ܦܘܠܚܢܐ ܕܩܛܠܐ ܦܫܝܛܝܢ ܗܘܘ
ܕܟܦܢܐ ܚܪܐ ܢܛܘܪܐ. ܗܟܝܠ ܕܝܢ ܕܐܬܟܢܫ ܕܢܗܘܐ ܘܢܣܒܐ
ܡܢ ܟܠܐ ܛܘܦܣܐ ܐܟܘܢܐ ܡܢ ܒܥܠܕܒܒܘܗܝ ܕܐܟܘܬ ܕܠܐ
ܕܢܗܘܐ ܘܟܢܫܐ ܕܠܗ ܩܘܫܬܐ. ܕܦܪܐ ܠܗܘܕܐ ܗܘܐ ܚܠܐ ܠܐ
ܕܘܟܐ ܕܠܗܘܢ ܀

IMPRIMERIE NATIONALE.

NOTE DU MOINE ROMANOS [1].

17° ܣܦܝܠ ܫܢܬ ܐܠܦ ܘܗܠ ܕܐܘܪܫܠܡ ܐܘܟܝܬ ܦܢܝܢ
ܡܬܝܠ. ܒܝܘܡܐ ܕܥܒܝܕܐ ܦܩ̈ܪܐ ܐܘܪܗܝܐ. ܒܥܕܢܐ ܐܘ̄
ܛ̄ ܘܦ̄ܪ ܘܬ̄. ܒܐܪܐ ܐܦ ܒܢ̈ܘܦܐ ܒܚ̈ܣܝܢ ܘܫܬܝܢ.
ܒܐܬܝ ܒܝܘܡܐ ܒܝܬܐ ܪܘܡܝܐ ܘܟܝ ܠܐ ܗܘܐ ܡܥܡܠ
ܘܠܚܡܐ ܕܐܢܘܢ ܡܢܝ ܐܝܬܠܗܘܢ ܡܢܗ̄ܪܘ ܕܕܘܟܬܐ
ܘܐܒܢܐ ܘܕܡܫܝ ܡܠܝ. ܕܥܝܕܘܗܝ ܪܘܚܢܝܬܐ ܐܠܗܝ.
ܘܗܘ ܠܐܪܙ ܐܦ ܒܟܬܝܒܬܐ. ܗܠܝܢ ܕܗܘ ܐܬܘܗܝ ܟܬܒܐ
ܡܕܝܢܐ ܕܬܟܬܒ [2]. ܘܟܝ ܒܝܘܪܝܐ ܡܠܟܐ ܐܢܐ ܡܢ ܟܬܘܒ
ܐܒܝ ܕܡܠܟܐ ܕܗܘܐ ܡܬܟܬܒܢ. ܕܝܗܒܐ
ܡܬܚܫܒܐ ܢܣܒܘܢ ܠܐܒܘܐ ܚܕܐ ܠܓܘܦܘܗܝ ܕܒܥܐ
ܕܗܘ ܠܢܦܫ ܘܠܒܥܫ ܘܐܬܝܢ ܒܥܘܡܩܐ ܕܐܝܟ ܗܕܐ
ܕܠܐܘܐ ܢܠܒܫܘܢ ܒܗ ܡܕܘܬܗܘܢ ܐܒܝ̣.
18° ܠܒܥܘܗ ܕܝ ܕܗܘܐ ܒܝܘܡܐ ܐܘܒܕܢ ܒܘܪܝܐ. ܐܝܟ
ܕܒܗܬܘܪܐ ܪܘܚܢܐ ܘܒܚܝܠܐ ܠܟܠ ܕܐ[ܒܝ] ܕܡܬܒܝܢ
ܘܡܚܝܢ ܒܐܪܐ ܡܕܝܢܐ ܘܐܝܟ ܕܒܬܘܪܐ ܠܟܠ ܘܚܝ̈ܠܐ
ܡܬܒ̈ܥܐ ܕܢܦܫܗ ܠܒܘܬܐ.

[1] Ms. 51 de Paris, fol. 117, *b*, 1. Le scribe paraît moins instruit que celui du manuscrit de Lyon. On trouve, dans cette note, des mots empruntés à l'arabe et plusieurs autres sont mal écrits.

[2] Le manuscrit porte ܬܟܬܒ ܘܡܚܝܠ. Il lit aussi ܡܠܟܐ ܐܢܐ.

19° ܡܛܠ ܕܟܪܘܙܘܬܐ ܐܠܗܘܕܝ ܕܕܘܟܬܐ ܐܬܟܢܫ ܫܡܥܢܘܬܗ
ܕܝܫܘܥ ܟܕܝܢܘܗܝ ܕܐܟܝ ܦܘܪ̈ܫܐ ܦܪ̈ܢܓܝܐ ܘܟܠܗ
ܦܪ̈ܢܫ ܕܐܬܚܝܠܘ ܗܘ̈ܘ ܡܢ ܩܕܝܡ ܠܚܘܠܬܐ ܕܕܝܪ̈ܐ.
ܕܐܟܘܬܗ[1] ܗܘ̈ܘ ܟܕ ܒܥܝܢ ܫܦܝܪܐ ܫܪܟܐ ܕܐܬܐ ܥܠ ܠܐܘܪܚܐ
ܩܒܘܪܐ ܕܝܠܗ ܕܐܘܪܫܠܡ.

20° ܘܟܕ ܟܠܐ[2] ܗܘܐ ܕܐܟܘܢ ܕܢܫܡܥ ܐ ܬ̄ܘ ܩ̄ܘܡ ܩ̄ܘ ܩܘܡ
ܟܠܗܘܢ ܢܫܡܘܬܐ ܙܥܐ ܡܢ ܦܘܩܕܢܐ ܕܐܠܚܕ ܡܢ ܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ
ܘܡܬܕܪܫܝܢ ܘܐܬܟܢܫܘ ܗܘܐ ܡܢ ܦܘܩܕܢܐ ܡܪ̈ܩܐ ܕܦܛܪܝܪܟܗ
ܠܐܘܪܫܠܡ. ܡܛܠ ܕܐܢܫܐ ܡܢ ܟܠ ܗ̇ܝܡܢܘܬܐ ܟܕܘ ܟܠܗ
ܗܘܐ ܐܦܠܐ (col. 2) ܟܢܝܫܐ. ܕܟܠܗܘܢ ܟܢܫܝܢ[3] ܗܘܘ ܡܢ
ܠܐܬܪܐ. ܟܕ ܡܫܝܚܐ ܡܢ ܦܘܪܣܛܘܣ ܗܘ ܕܡܬܩܪܐ
ܕܚܡܐ[4] ܦܘܠܣܐ ܟܡܦܪܝܢ. ܘܐܬܟܢܫܘ ܗܘ̈ܘ ܠܐܬܘܪܝܘ
ܗܕܐ ܦܘܩܕܢܐ ܕܗܢ. ܗܘܐ ܠܘܩܒܠܗ ܟܠܗܘܢ. ܘܐܦܠܐ
ܐܢܫ ܐܚܪܢܐ ܚܕ ܕܫܡܥ ܠܦܘܩܕܢܐ ܘܐܬܟܢܫܘ

[1] Ms. ܕܐܟܘܬܝ.
[2] Ms. ܕܟܠܟܠ.
[3] Ms. ܟܢܫܝܢ.
[4] Le mot ܕܚܡܐ est un peu effacé, mais on ne peut pas lire ܕܚܡܠܐ, car la construction serait vicieuse, grammaticalement parlant; il ne reste donc plus qu'à lire *dachemo*. Quant au sens du terme ܦܘܠܣܐ, je ne retrouve rien, dans les lexiques et dans mes notes lexicographiques, qui me permette d'en déterminer le sens. Je suppose que ce mot syriaque doit être rapproché de l'arabe فلس *obolus, pecunia,* mais je n'ose pas émettre une conjecture sur la raison pour laquelle on a donné à cet évêque un pareil surnom.

ܡܫܪܝܢ. ܘܒܬܪܗ[1] ܐܝܟ ܕܒܫܘܠܡܐ ܐܡܪܝܢ ܐܝܬܝܗ ܒܝ
ܐܢܫܘܗܝ.

21° ܘܒܬܪ ܕܐܫܬܠܡ[2] ܦܝܠܝܦܘܣ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ
ܘܠܐ ܐܬܡܢܥ ܡܫܟܚ ܡܕܡ. ܘܡܢ ܐܬܐܡܪ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ
ܦܝܠܝܦܘܣ. ܗܘ ܕܟܠܗ ܡܕܝܢܬܐ. ܘܟܠ ܡܕܡ ܡܠܟܘܬܐ
ܓܒܪܐ. ܘܡܛܠ ܕܡܠܟܐ ܠܐ ܐܟܘܪ ܘܡܢ ܐܝܟ ܡܢ
ܕܐܝܬܘܗܝ ܕܝܘܢܝܐ. ܒܪ ܗܘ ܐܬܐܘܢ ܠܡܩܕܘܢܝܐ[3].

22° ܘܐܬܐܡܪ ܗܘܐ ܡܠܟܘܬܐ. ܘܐܦ ܠܐ ܥܒܕ ܗܘܐ ܕܢܣܒ
ܟܘܢ ܡܢ ܕܠܐ ܕܦܪܣܝܐ ܡܬܚܒܠ. ܟܕ ܗܘ ܕܐܬܐ ܡܢ
ܐܝܠܦܘܣ ܕܗܘ ܫܡܥܘܢ. ܘܐܡܪ ܕܟܪ ܟܡ ܕܠܒܘ
ܡܢܐ. ܕܐܠܐ ܟܠܗ ܡܫܬܐ ܐܢܐ ܗܘܐ ܕܢܣܒܐ ܟܠܗ. ܐܝܟ
ܕܐܪܣ[4] ܠܐܡܪܐ ܕܡܩܕܘܢܝܐ. ܟܠ ܠܗܘܢ ܟܠܗ ܛܒܐ
ܦܘܠܐ ܟܕܪܐ ܕܟܕܒܝܬܐ ܘܐܟܪܙܘ. ܘܒܬܪ ܫܘܠܛܢܐ
ܪܘܡܝܬܐ ܗܘܬ ܐܘܡܬܐ ܘܐܘܡܬܐ ܗܕܐ ܠܐܪܡܢܝܐ ܘܫܡ
ܐܦܢܝ ܘܫܘܒܐ ܕܠܐ ܢܗܘܐ ܕܪܚܡ ܠܐܪܡܢܝܐ ܟܕܝܪ ܡܢ
ܟܘܐ. ܟܕ ܐܬܐܘܢ ܪܚܡ ܟܢܪܐ ܘܫܘܦܛܐ. ܢܫܡܬ
ܟܠܪ ܘܟܠ ܥܒܕܘܬܐ ܕܝܒܠ ܐܦ ܕܟܕܪ. ܘܐܡܟܢ ܠܘܬ

[1] Le manuscrit porte ici et un peu plus bas : ܒܬܪܘܗܝ.

[2] Ms. ܐܫܟܚ.

[3] Presque tout ce qui précède a été publié par M. H. Zotenberg dans le *Catalogue des manuscrits syriaques*, p. 19.

[4] Ms. ܕܐܣ.

ܡܛܠ ܕܒܢ̈ܝܐ ܘܐܪܗܒ ܚܕ̈ܝܘܗܝ ܕܐܬܐܠܨܬ ܡܫܡܫܢܘܬܐ.
ܘܗܝ ܕܗܟܢ ܒܡܘܬܐ ܕܒܢ̈ܝܐ ܪܚܡܘ ܡܪܝܐ ܘܢܫܒܚܘ
ܠܗܘ. ܘܫܡܥ ܗܢܘܢ ܕܒܬܪܗ ܒܐܒܠܐ (fol. 118, a, 1)
ܪܒܐ ܘܡܢܐ ܠܐ ܡܫܟܚܐ.

23° ܒܗ ܡܫܬܠ ܛܝܒܐ ܗܘܐ ܡܪܝܪܐ ܒܛܝܪܝܐ ܕܐܦܪܝܩܝܐ.
ܚܪܒ ܟܠ ܐܬܪܐ ܕܡܢ ܡܪܥܫ ܐܢܛܝܘܟܝܐ ܥܕ ܒܘܣܪ
ܕܓܙܪܬܐ. ܕܡܫܬܟܚܝܢ ܗܘܘ ܕܐܟܡܢ. ܗܘܘ ܐܟܡܢ ܛܘܒܬܐ[1]
ܦܛܪܝܪܟܐ ܡܫܠܡ ܕܒܬܪ ܕܐܬܚܪܦ ܡܢ ܐܒܘܗܘܢ ܒܡܘܒܬܐ
ܕܦܛܪܝܪܟ ܐܬܪܒ ܘܐܬܡܠܟ ܒܒܬܪܗ ܡܫܝܚܐ ܒܢܝܫܗ.
ܗܘܐ ܒܟܠܗܘܢ ܡܢ ܐܒܘܗܝ ܒܗ ܛܘܒܢܐ. ܘܡܫܪܝܬܐ ܗܘܐ
ܒܪܫܠܐ ܐܒܘܗܝ ܐܢܫ ܡܢ ܚܝ̈ܐ.

24° ܘܡܢ ܟܠ ܚܝܠܐ ܒܒܝܬܗ ܡܢܨܝܪܘ̄ ܘܐܦܬܡܘܗܝ
ܠܐܪܙܘܢ. ܗܘܐ ܚܝܠܐ ܒܫܢܬ ܐ̄ܘ̄ܬ̄ ܕܝܘ̈ܢܝܐ ܒܝ
ܠܐܪܙܘܢ ܐܬ ܗܘܐ ܒܪ ܕܒܘܢ. ܘܗܫܝܢܐ. ܚܪܒ ܠܐܬܪܐ
ܕܡܢ ܠܐܡܕ ܒܒܪܝܬܐ ܕܝܡܐ. ܘܫܒܫ ܐܦ ܚܫܝܫܘܬܐ
ܥܡܐ ܣܓܝܐ. ܘܒܝܐ ܘܚܕܬܗ ܒܡܫܬܪܐ[2] ܘܐܬܟܪܗ. ܘܐܙܠ
ܦܛܪܝܪܟܐ ܠܐܡܕ. ܘܫܒܩ ܒܡܫܡܫܢܐ ܒܐܘܪܚܗ ܐܬܐ
ܒܡܫܒܚܢ ܕܐܬܘܗܝ ܡܢ ܡܪܕܝܬܐ ܕܐܪܙܘܢ. ܘܢܫܒ

[1] Le manuscrit porte ܛܘܒܬܐ. Le verbe ܐܬܚܪܦ est incertain. Il ne semble pas qu'on puisse lire ܐܬܚܡܝ, qui irait mieux.

[2] Ms. ܒܡܫܪܐ.

ܒܗ ܕܚܕܐ ܕܡܥܠܢ ܐܝܠܝܢ. ܘܐܦܫܛ ܐܝܟ ܚܕ ܦܣܬܐ. ܡܢ
ܐܡܗܬܐ ܒܪܡܐ ܟܝܠܝܬܢ. ܘܡܢ ܐܝܟ ܢܦܫ ܕܠܬܐ
ܠܐܘܪܫܠܡ. ܘܐܦܪܫ ܓܠܘܪܝܐ ܡܢܬܐ ܘܡܢܘܬܐ ܦܬܝܬܐ
ܒܫܘܩܝܐ ܕܡܕܝܢܬܐ.

25° ܩܒܬܐ ܕܝܢ ܠܐܘܪܫܠܡ ܒܬܪܥܝ ܩܕܝܫ ܘܪܡܐ ܡܚܝܬܐ
ܕܒܬܪ ܟܢܘܫܬܐ ܠܦܪܘܫ ܒܝܘܡ ܠܐܦܝ. ܘܐܡܫܟ ܟܠ ܟܢܝܫܐ
ܕܐܡܪ ܒܫܠܡܬ ܘܟܠ ܠܐܘܪܚܐ ܕܕܚܕܐ ܒܝܬ ܩܒܐ[1] ܦܘܬܝܐ
ܠܬܠܬܐ ܘܟܠ ܡܢܗܘܢ ܚܡܫܐ ܡܢܝܢܐ ܡܫܚܬܐ ܕܚܕܘܢ
ܒܗ ܒܡܨܥܬܐ ܡܬܩܢܐ ܘܐܒܫܝܢܐ ܕܬܠܝܢ ܘܚܕܬ
ܒܟܘܢ ܘܟܠ ܐܒܗܬܢ (col. 2).

26° ܒܬܪ ܕܝܢ ܡܢ ܡܕܒܚܐ ܦܢܝܬ ܒܟܘܪܣܝܐ ܘܡܕܒܚܐ
ܪܒܝܥܐ ܒܝܬ ܒܢܐ. ܘܬܠܬܐ ܚܕܬܐ ܒܟܘܪܣܝܐ ܒܝܬ ܩܒܐ
ܦܘܬܝܐ ܘܟܠ ܡܢܗܘܢ ܩܫܬܐ. ܘܒܢܝܢ ܕܚܕܐ ܐܘܪܟܗ
ܒܩܢܝܐ ܡܫܘܚܬܐ. ܘܒܠܘܬܐ ܕܡܕܒܚܐ ܐܝܟ ܒܝܬ ܒܢܝܐ
ܪܒܬܐ ܘܡܡܠܠܢܬܐ. ܘܓܒܗ ܒܠܚܘܕ ܕܐܝܟ ܬܡܢܝܬ
ܒܩܝܣܐ ܘܡܫܩܝܬܐ ܘܕܪܓܐ ܕܒܗ ܠܗ ܠܐܘ ܒܒܢܝܢܐ
ܕܕܘܟܬܐ.

27° ܘܒܬܪ ܕܐܬܡܠܝ ܘܡܟܝܠ ܠܟܘܠܗ. ܠܝ ܡܢ ܟܠ

[1] Les ܩܒܐ ne peuvent pas être des *coupoles*, puisqu'on bâtit au-dessus d'elles un appartement carré; ce sont évidemment des *salles voûtées*.

ܣܗܕ̈ܝܢ· ܘܐܦ ܡܢ ܐܟܘܬܐ ܐܪܡܢܝܐ ܕܐܬܚܒܠ ܐܘܪܗܝܐ. ܐܬܚܙܪ
ܦܪܢܓܝܐ ܗܘ ܕܐܬܕܢܚ. ܥܠ ܐܬܪ̈ܐ ܣܓܝܐܐ ܐܘܪܗܝܐ. ܘܐܬܐ
ܘܐܒܕܘ ܠܟܠܗ ܐܘܪܗܝܐ. ܐܦ ܠܡ ܬܠܬ ܡܢ ܦܪ̈ܢܓܝܐ ܡܛܠ
ܡܣܬܥܠܝܢ. ܘܡܢ ܥܘܕܠܐ ܐܬܦܫܛ ܠܟܠܗ ܕܢܦܩܘ ܡܢ
ܡܟܫܒܢ ܘܕܥܬܐ ܢܥܒܕ ܗܘ ܦܪܢܓܝܐ ܘܗܘܝܢ ܢܛܪܐ ܥܠܡܐ
ܘܢܥܒܕ ܥܡ ܕܝܠܗ. ܘܥܕܠ ܕܢܘܠܕ ܗܘܐ ܐܚܘܗܝ ܡܢ ܐܟܘܬܐ
ܕܢܣܒܐ ܟܬ̈ܒܝܢ ܥܠ ܐܝܟ ܘܬܫܪܝܬܐ ܟܬ̈ܒܝܢ ܡܠܟܝܐ
ܘܡܠܟܬܐ ܘܓ̈ܒܪܐ. ܘܟܬܪ ܦܪ̈ܢܓܝܐ· ܐܬܦܫܛ ܠܡ ܕܝܠܗ
ܠܗ ܕܝܢ̈ܐ ܡܠܠܝܢ. ܘܗܘܐ ܬܡܢ ܠܟܠܟܠܐ ܘܕ̈ܡܥܝܗܘܢ.
ܘܐܬܚܪܝ ܡܢܗ ܘܢܫܒܩ ܡܢܗ ܠܟܠ ܦܪܢܓܝܐ
ܠܗܒܠ ܡܠܟܐ.

28° ܘܟܡܘܪܐ ܕܡܠܟܬܐ ܗܘܐ ܕܫ̄ܡ ܘܣ̄ ܕܗܘ̈ܝܐ ܢܦܩ ܡܠܟܐ
ܕ̈ܪܘܡܝܐ ܡܠܐܟܐ ܡܢ ܩܘܣܛܢ̈ܛ ܘܢܦܩܠܗ ܐܬܐ ܕܬܗܪܘܡܘ
ܘܐܕܠ ܘܡܕܝܢܬܐ ܘܐܬܐܪܡܢ ܘܐܬܐ ܠܐܢܛܝܟܝ. ܘܟܗ ܒܡܘܡܬܐ
ܕܥܒܪ ܥܠ ܐܢܛܝܟܝ ܓܒ ܡܢܝ ܢܘܣܦ ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܝܘܢ
ܡܘܕܝܐ. ܒܡܢܝܢ ܠܐܦ ܢܦܐ ....[1] ܘܗܘܝܢ ܡܠܟܐ ܡܢ

[1] Il y a ici un mot à moitié effacé. Le *vaf* copulatif placé devant ܘܗܘܝܢ exige un verbe, et je ne crois pas, dès lors, pouvoir lire autre chose que ܝܡܢ. Le *iod* est très net, le *mim* le semble également Quant à la seconde radicale, elle est incertaine. Seulement, comme l'histoire ne parle pas d'un mariage de l'empereur, à Antioche, je préfère laisser le passage en blanc.

ܐܝܬܝܗ. ܘܢܦܩ ܐܬܪܐ ܕܐ[ܬ]ܝܠܕ ܒܗ ܠܟܠܗܘܢ ܘܐܚܪ̈ܢ
ܘܐܟܢ ܡܕ̈ܝܢܬܐ ܕܒ̈ܢܝ ܡܫܝܚܝܐ. ܘܐܦ ܒܗ ܠܒܝܬܐ ܒܐ[ܒܐ]
ܘܡܫܚܘ ܒܥܘܬܐ [sic] ܠܐܬܪܗ (1, b).

29° ܘܡܛܠ ܕܐܬܡܢܝܗ ܗܘܐ ܒܬܪ ܐܪܡܠܬܐ ܡܢ ܦܛܪܝܪܟܐ.
ܘܠܐܬܪ̈ܐ ܕܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܟܒ ܗܘ̈ܬ ܠܐ ܐܒܐ ܕܢܟܒ ܡܢ
ܠܟܗ̈ܢܝܢ: ܕܠܐ ܣܡܘܢ. ܘܒܬܪ ܐܒܗ̈ܬܐ ܠܟܠܗܘܢ ܦܪܢܣ
ܗܘܐ. ܟܕ ܗܘ ܐܬܡܢܝ ܡܣܠܐ ܒܦܚܪܘ: ܡܣܠܩܬܐ
ܕܚܢܝܢܐ. ܡܛܠ ܚܝܠܐ ܘܡܣܠܐ ܕܒܬܪ ܢܘܕ ܢܦܫܗ
ܠܐܬܪܐ ܐܚܪܢܐ ܕܢܗܘܐ ܢܦܫܗ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܘܢܣܒܗ
ܦܛܪܝܪܟܐ. ܢܦܩ ܕܝܢ ܡܢ ܐܬܪܗܘܢ ܒܥܕܢܗܘܢ ܕܢܩ̈ܘܡܐ
ܒܫܢ̈ܝܢ ܘܐܙܠ ܒܢܝܐ ܕܗܒܠܐ ܘܡܛܐ ܒܬܪܐ ܠܟܘܢ.
ܘܒܬܪ ܐܝܟ ܒܫܘܒܐ ܕܢܘܐ ܟܠ ܡܠܟܐ ܕܐܘܪܫܠܡ
ܠܐܝܟܢ. ܘܐܬܚܙܝܘ ܬܫܒܚܬܗ ܕܟܠܗܘܢ ܒܢܘܡ ܗ̄ ܒܥܠܬܐ
ܘܢܦܠ ܒܢܝ ܒܪܘܚܐ ܘܐܬܡܚܪ ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܕܐܙܠܗ
ܒܟܘܪܗܢܐ. ܘܒܢܝܗ ܡܟܐ ܦܓܪܗ. ܐܟܡܐ ܕܐܬܐ ܗܘܐ
ܒܟܗ ܣܝܒܘܬܗ. ܘܫܒܩܘܗ. ܒܟܠܗܘܢ ܘܐܬܡܢܝܘ
ܠܐܘܪܫܠܡ. ܘܒܝܘܡܐ ܕܣܡ ܐܢܫ ܕܟܬܒ ܦܛܪܝܪܟܘܬܗ
ܡܛܠ ܡܠܟܘܬܗ ܠܐܘܪܫܠܡ.

30° ܠܐ ܐܟܠܐ ܕܝܢ ܘܣܛܐ ܕܗܘܐ ܒܗܘܢ ܡܛܠ ܒܗܠܐ ܕܐܢܫܐ
ܠܐ ܡܬܐ ܕܢܐܬܐ ܕܐܦ ܘܩܪ̈ܐܐ ܡܫܡܫܝܢ ܗܘܘ ܕܠܟܗ̈ܢܐ ܡܢ

ܡܕ̈ܝܢܬܗ ܕܚܘܣܝܐ. ܘܐܬܠܡܕܘܢ ܬ̈ܡܘܬܐ ܡܢ ܐܒܗ̈ܘܗܝ
ܠܐܠܗܐ. ܡܫܡܫܝܢ ܩܕܡ̈ܝ ܕܝܢ ܦܐܛܪܘܣ ܡܟܝܫܐ
ܘܒܢ̈ܘܗܝ ܢܛܦܣܘܢ. ܘܥܡ ܢܦܫܐ ܕܝܠܗ ܒܡܠܟܘܬܗ
ܘܡܫܘܚܕܝܢ. ܐܡܝܢ ܕܢܗܘܐ ܒܫܘܒܚܐ ܕܒܗ.
ܘܒܝ̈ܘܬܗ ܩܕܝܫ ܢܗܘܘܢ ܥܠ ܢܦܫܐ ܡܚܝܠܐ ܕܐܟܝ
ܢܟܬܘܒ [ܠܗ]ܒ ܒܐܡܝܢ ܕܟܠܐ ܘܐܬܟܠܐ. ܐܡܝܢ.

NOTE DU MOINE MICHEL.

1. « Heureux souvenir et commémoraison perpétuelle, à lui et à ses défunts aïeux, à celui qui a pris soin d'écrire, d'ordonner et de composer ce livre précieux, ce volume des fêtes du cycle annuel, à notre saint père, Mar Ignace, métropolitain de la ville sainte de Jérusalem[1], c'est-à-dire de la ville du Seigneur, et de toutes les autres villes du bord de la mer! Que Dieu, pour l'amour sincère duquel notre père a pris soin d'écrire ce livre, lui accorde une récompense et une bonne rétribution!.... Oui, qu'il lui accorde tout cela, en retour de l'amour, de la peine, de la fatigue et du zèle apostolique qu'il a montrés pour l'Église et la construction du monastère, pour l'établissement et l'entretien de ses fils

[1] Il n'est pas ici question, ainsi qu'on le verra plus loin, du Mar Ignace qui gouverna l'église de Jérusalem et les églises environnantes, pendant quarante-cinq ans, d'après Bar-Hébréus (J.-B. Abbeloos, *Chronicon ecclesiasticum*, II, p. 596). Le manuscrit de Paris fait une lumière complète sur ce point.

spirituels, les prêtres et les diacres; pour le service de toute la communauté des religieuses des deux monastères! Oui, que Dieu lui accorde la vie éternelle, le bonheur sans fin, le paradis de lumière et la joie délicieuse où retentit le perpétuel Alleluia, en compagnie de tous les miséricordieux et des pères de son ordre!

2. « En effet, bien que les religieux métropolitains, élus par l'Esprit Saint pour ce lieu sacerdotal, aient, chacun en son temps, pris soin de construire, de garder et d'entretenir notre saint monastère, et tout ce qui lui appartient, néanmoins le soin et le zèle d'Ignace dépassent ceux de tous ses prédécesseurs: ses œuvres méritoires, sa charité envers Dieu et envers les hommes ont surpris et étonné tout le monde. C'est pourquoi le Seigneur lui a fait trouver grâce aux yeux de tous, en particulier, des rois victorieux, des reines, des princes, des seigneurs et des gouverneurs qui ont vécu de son temps, comme il fit autrefois trouver grâce à Joseph devant Pharaon. Il l'a honoré et glorifié, ainsi que cela convenait à sa bonté paternelle, à ses mœurs admirables et vraiment angéliques. Aussi nous prions et supplions le Seigneur, afin qu'après l'avoir choisi et placé dans son Église à l'instar d'une colonne de lumière et comme médecin des âmes, il lui accorde longue vie, paix et tranquillité, santé de l'esprit, de l'âme et du corps, pour que, pasteur vigilant et zélé, il marche longtemps à la tête du peuple de Dieu, paisse et guide son troupeau en ces temps difficiles,

où l'Église, tombée dans le veuvage et privée de son chef[1], troublée et opprimée de toutes parts, espère dans l'appui et le secours de son bras.....

3. « Avec l'aide de Dieu, ce volume a pris fin, à quatre heures, le cinquième jour de la semaine, le 10 du mois de Chebot, de l'an mil et quatre cent quarante-neuf[2], de l'ère d'Alexandre, fils de Philippe, dans le couvent saint et sacerdotal de Sainte-Marie-Madeleine et de Mar Simon le Pharisien[3]. En ce temps-là, l'Église était dans le veuvage et privée de pasteur, car le 20 du mois d'Ab de l'année précédente[4], était passé de ce monde auprès de Notre Seigneur, Mar Jean, notre patriarche, lequel

[1] Jean *Maoundïana*, mort le 20 août (*ab*) de l'année 1137, non au mois de septembre ou d'*éloul*, comme le dit Bar-Hébréus. — Voir plus bas; les deux récits sont d'accord là-dessus.

[2] En 1138, la lettre dominicale est *B*. Le 10 février, un jeudi. Voir Migne, *Dictionnaire de l'art de vérifier les dates.*

[3] Le monastère de Sainte-Marie-Madeleine était dans Jérusalem. Assémani le mentionne souvent, dans sa *Bibliotheca orientalis clementino-vaticana*, t. II, p. 75, 331 et 337. *Dissertatio de Monophysitis*, p. 131 et 87-88. — Il servait de résidence au Métropolitain jacobite, à Jérusalem.

[4] Ce renseignement est intéressant, car il rectifie la date donnée par G. Bar-Hébréus (J. Baptista Abbeloos et Th. Joseph Lamy, *Gregorii Bar-Hebræi Chronicon ecclesiasticum*, II, p. 490), qui fait mourir ce patriarche, non pas au mois d'août, mais au mois de *septembre* ou d'*éloul*, 1448 des Grecs, c'est-à-dire 1137 de Jésus-Christ. Il faut donc corriger Assémani (*Biblioth. orientalis*, II, p. 368) et Lequien (*Oriens christianus*, II, p. 1388). Bar-Hébréus écrivait cent cinquante ans plus tard, tandis que nous avons affaire ici à deux auteurs contemporains et à deux commensaux du Métropolitain de Jérusalem, lesquels étaient évidemment bien renseignés.

était appelé *Maoudiāna*, et avait été archimandrite du couvent de Douaïr, à Douaïr[1]. En ce temps-là, Mar Gabriel[2] était métropolitain d'Égypte et Mar Ignace[3], dont il a été question précédemment, était, par la volonté de Dieu, métropolitain de cet endroit. Notre roi victorieux, le roi du peuple fidèle des Francs, (était) Ser Foulc, avec la reine et leurs enfants gardés par Dieu[4]. Que le Seigneur conserve à jamais la paix et la tranquillité à son Eglise et à son peuple fidèle, dans les quatre parties du monde!

4. « Ce livre a été écrit par un pécheur nommé Michel[5], qui *porte la laine*, est originaire de la province et du gouvernement de la ville de Marʿach[6], et appartient au couvent célèbre de Mar George autrement dit Gasselioud, dans la montagne noire[7]...

5. « Nous croyons devoir porter à la connaissance

[1] Jean *Maoudiana* était, en effet, du couvent de Douaïr (*Gr. Bar-Hebr. Chronicon eccl.*, II, p. 482) et il y mourut (*Ibid.*, p. 490).

[2] Ce Gabriel n'est nommé nulle part ailleurs.

[3] Il s'agit ici d'un Mar Ignace différent de celui qui est connu par Bar-Hébréus. — Ce dernier mourut en 1183, l'autre le 19 mai 1138.

[4] Il est question évidemment de Foulques, gendre de Baudouin II (+1131) et tuteur de Baudouin III (1144-1162). Pendant la minorité de son fils, Foulques (+1144) gouverna le royaume avec sa femme Mélissende. Voir Ducange, *Familles d'Outre-mer*, p. 13-15. — Les fils visés par le scribe Michel sont Baudouin III (1144-1162) et Amaury.

[5] Michel était moine ou *portait la laine*. — Il ne paraît pas mentionné ailleurs.

[6] Sur Marʿach (*Maboug* ou *Germanicie*), voir Assémani, *Dissertatio de Monophysitis*, p. 82-83.

[7] Assémani ne mentionne pas le couvent de Mar George ou de Gasselioud, mais il parle de la *montagne noire*.

des frères spirituels et amis de Dieu, qui viendront plus tard, ce qui est arrivé l'année avant celle dont nous venons de parler, c'est-à-dire l'an mil quatre cent quarante-huit[1]. Je ne sais si cela est arrivé par hasard, ou bien parce que le juste doit être éprouvé par la tentation. Dieu le sait, lui qui sait tout, avant que cela arrive.

6. « En ce temps-là, un Franc, un des princes qui avaient pris Jérusalem, un de ceux qui s'étaient emparés de la ville (de Jérusalem) et de tous ses environs, par la volonté du Seigneur; un de ceux qui avaient chassé les Arabes, après en avoir tué un nombre infini, [avait imité] ses compagnons d'armes, les chefs qui s'étaient établis en chaque endroit, suivant leur nom et suivant leur pouvoir. Or, à cette époque (vers 1100), notre sainte Église des Jacobites orthodoxes étant faible avait été dépouillée de son couvent, parce que le métropolitain de l'époque, effrayé de la persécution des Arabes, s'était enfui en Égypte[2]. Il n'était donc resté dans le monastère que trois vieillards impotents, et c'est pourquoi le prince, dont nous allons raconter l'histoire et dont le nom était Gounefar (?), s'empara des endroits et du pays situé tout autour de nos fermes de Beith-ʿArif et de ʿAdecieh[3] — que Dieu les conserve! — Voyant que

[1] Par conséquent, en 1137.

[2] Ce métropolitain s'appelait Cyrille, ainsi qu'on le verra plus bas. Assémani et Bar-Hébréus l'ignorent complètement.

[3] Deux localités non loin de Jérusalem, puisqu'elles dépendaient du couvent de Sainte-Marie-Madeleine. Assémani ne les connaît pas.

ces fermes étaient agréables et belles, s'aperçevant en outre qu'elles n'avaient ni maître, ni régisseur, et étant parent du roi d'alors[1], il s'empara desdits lieux. Mais, après en avoir joui quelque temps, il fut pris par les Arabes et conduit en Égypte chargé de fers.

7. « Sur ces entrefaites, le patriarche Mar Athanase[2], qui est maintenant parmi les saints, vint à Jérusalem pour cette affaire[3]; le métropolitain, Mar Cyrille, revint aussi d'Égypte, et tous les deux s'étant réunis allèrent trouver le roi[4], lui montrèrent les actes d'achat desdits villages, présentèrent comme témoins des vieillards de l'endroit tant fidèles qu'Arabes; et le roi convaincu, aussi bien que ses seigneurs, que les villages étaient à notre Église et que (Gounefar) nous les avait ravis, les restitua à notre bienheureux père, le religieux (métropolitain) susdit[5]. Notre père dut toutefois verser pas mal d'argent, pour cette affaire, tant au roi qu'à beaucoup d'autres personnes.

[1] Il s'agit ici de Baudouin Ier (1100-1118), d'après ce qui sera dit plus bas, et d'événements qui se passent en 1102-1104. Par conséquent, le mot نسيبًا, qui peut signifier *beau-père, gendre, beau-frère, cousin*, etc., ne peut avoir ici que le dernier sens.

[2] Athanase Aboulpharage Bar-Camoré (*G. Bar-Hebr. Chronic. ecclesiast.*, II, p. 460-482), qui gouverna l'église jacobite trente-huit ans, de 1090 à 1129.

[3] Vers l'an 1103 ou 1104, d'après ce qui sera dit plus bas.

[4] Baudouin Ier (1100-1118).

[5] Cyrille, celui qui, après s'être enfui en Égypte par peur des Arabes, vers 1098, était revenu après la prise de Jérusalem par les croisés.

8. « Quand toutes ces personnes furent mortes[1] et lorsque le roi nommé précédemment[2] fut monté sur le trône — c'était le troisième après celui dont il vient d'être question tout à l'heure — alors que notre père, Mar Ignace, lui aussi, troisième successeur de Cyrille [était métropolitain de Jérusalem], environ trente-trois ans après les événements racontés plus haut[3], les Arméniens devinrent très puissants en Égypte[4]. C'est pourquoi le religieux (évêque) des Arméniens[5], établis à Jérusalem, partit pour l'Égypte, dans le but d'y recueillir des aumônes pour soulager l'indigence de ses ouailles. Or, quand le chef des Arméniens vit le religieux (évêque), il se réjouit beaucoup, et, comme il était tout-puissant sur toute l'Égypte, il lui promit de lui accorder tout ce qu'il lui demanderait.

9. « Gounefar — que son nom ne soit jamais commémoré! — Gounefar était encore vivant dans sa prison, mais très avancé en âge. Beaucoup de

[1] A savoir, le patriarche Athanase Bar-Camoré, mort vers 1129; le métropolitain Cyrille vers 1115 et le roi Baudouin Ier en 1118.

[2] Ser *Foulc*, c'est-à-dire Foulques (+ 1144), père de Baudouin III (+ 1162). — Foulques était, en effet, le troisième roi de Jérusalem après Baudouin Ier.

[3] C'est-à-dire vers 1136 ou 1137.

[4] Notre scribe ne dit pas comment, mais le *Kamel-el-Tewarikh* d'Ibn-Al-Athir comble cette lacune. Voir le passage que nous avons cité, *Journal asiatique*, 1888, t. II, p. 489-490. — Aboulféda fait aussi allusion à ces faits.

[5] Le nom de cet évêque arménien est inconnu. Aucun des deux récits ne le nomme.

rois avaient sollicité sa mise en liberté[1], mais il n'avait pas été délivré. C'est pourquoi le religieux (évêque des Arméniens) demanda sa liberté, espérant en retirer profit et se faire un nom dans le monde. La femme et les parents [de Gounefar] lui avaient promis, en effet, que, s'il le faisait mettre en liberté, on lui donnerait un village. Une fois donc qu'on lui eut garanti, par serment et peut-être encore par des moyens plus persuasifs, ce qui était arrivé et ce qui arriverait (?), s'il faisait délivrer le captif, les Arméniens demandèrent celui-ci à l'émir[2] d'Égypte qui le leur accorda.

10. « Le retour de Gounefar fut la cause de grands ennuis pour beaucoup de personnes, car sa principauté avait été prise par bien du monde et il s'était écoulé, depuis (sa disparition), un temps considérable. Nous en souffrîmes, nous aussi, assez notablement; car, après l'incarcération de ce prince jusqu'à l'année rapportée plus haut (1137), les métropolitains antérieurs[3] et notre père (Ignace) n'avaient pas cessé de réparer le monastère et de résider à ʿAdecieh. (Ignace) avait même bâti deux églises[4] et, en rassemblant de tous côtés une nombreuse com-

[1] Probablement à l'époque de la captivité de Baudouin II (1123-1124), peut-être même auparavant.

[2] Hafedh Lidyn-Allah (1130-1149).

[3] Cyrille et celui qui lui avait succédé de 1103-1104 à 1125, ainsi que nous l'apprend le second récit.

[4] Ce qui prouve qu'en 1138 cet Ignace était déjà métropolitain de Jérusalem depuis plusieurs années. — Le manuscrit de Paris nous apprend qu'il l'était depuis le 12 octobre 1125.

munauté de frères, il avait fait un couvent remarquable.

11. « Lorsque Gounefar se présenta au roi et à ses seigneurs [1], ceux-ci le considérèrent comme un mort qui, sorti du tombeau, revenait à eux. Ils se réjouirent cependant beaucoup, en le voyant âgé, parce que c'était un des premiers et des plus illustres [croisés]. Le roi ordonna qu'on lui rendît tout ce qui lui avait appartenu avant qu'il fût emmené en captivité, et, le décret une fois publié, il se transporta, avec son armée et une foule composée de toute espèce de personnes, à Beïth-Gabrin [2], pour la rebâtir. C'était, en effet, autrefois une ville renommée.

12. « Nous n'avions pas entendu parler du décret rendu par le roi, à Jérusalem; mais soudain, celui qui remplaçait le roi envoya des hommes à ses ordres à notre père (Ignace), pour lui notifier le décret promulgué par le roi et par ses seigneurs, et pour lui dire : « Enlève dans le couvent de ʿAdeçieh « tout ce qui est à toi et quitte-le, car un tel doit en « prendre possession à ta place! » On juge si nous tombâmes dans l'étonnement et la tristesse! Au contraire, le peuple envieux et ennemi de la foi orthodoxe, qui porte le nom de Melchite, fut

[1] Probablement dans les premiers jours de 1137, puisque le vizir arménien, Bahram, fut disgracié au mois de février 1137.

[2] Éleuthéropolis appelée Baito-Gabra ou Beith-djibrin par les Arabes. Voir Guillaume de Tyr, dans *Historiens latins des Croisades*, I, p. 639.

IMPRIMERIE NATIONALE.

dans la joie et la jubilation, car il se disait : « Voilà « qu'on enlève enfin aux Jacobites leurs propriétés! » On lui avait, en effet, déjà pris les siennes. Quand il apprit la décision rendue par le roi, notre père — que Dieu le conserve! — mit toute sa confiance et tout son espoir en Dieu et en ses saints : il ne cessa de prier jour et nuit, lui et tout son peuple, conjurant Dieu de terminer pacifiquement la persécution terrible qui avait fondu sur nous.

13. « Il écrivit aussi à la reine[1] — que Dieu la conserve! — laquelle était animée envers nous de sentiments favorables, car elle avait été formée par la reine sa mère à la piété. Aussi, elle était pleine de charité pour notre Église et pour notre peuple; elle (l'a bien prouvé), car elle a souffert beaucoup pour nos affaires, non pas seulement parce qu'on nous a enlevé nos villages, mais encore à cause de la fatigue et des ennuis que la persécution a causés à notre père Ignace. Le roi étant éloigné, elle lui a envoyé un courrier, pour le mettre au courant de la vérité, et pour lui faire connaître les fatigues et les dépenses que nous avions subies en faisant des constructions. Elle a montré aussi que, depuis l'époque des Arabes, les villages nous appartenaient. Elle a donc écrit au roi, à Beith-Gabrin, le suppliant de nous aider de

[1] Mélissende, fille de Baudouin II et de la reine Marfie, femme de Foulques et mère de Baudouin III. — Ducange, *Familles d'Outre-mer*, p. 13-14. — Marfie, mère de Mélissende, était une princesse arménienne. Elle devait par suite s'intéresser aux Orientaux.

toutes ses forces. Le roi a donc donné ordre à tous ceux qui ont des procès avec Gounefar de se transporter dans cette ville. La reine a commandé également aux princes et aux ministres du roi d'aider le religieux (métropolitain Ignace), les assurant qu'elle considérerait cela comme une grande faveur.

14. « Quand donc est venu le moment de comparaître, notre père s'est rendu, avec ceux qui étaient avec lui, à Beith-Gabrin et nous nous sommes présentés devant le roi, le deuxième soir de l'entrée du Jeûne des Ninivites [1], vers le commencement du mois béni de Chebot. Quand le roi reçut notre père, il se réjouit comme s'il avait reçu un ange; il loua sa piété et sa foi devant tous ses seigneurs, et il lui promit de l'aider de toutes ses forces, en paroles et en actes. Nous quittâmes donc le roi, tout joyeux, pour nous rendre à notre domicile. Le matin du jour suivant, notre adversaire arriva, l'esprit très superbe, et il se présenta au roi. Aussitôt le roi, et le patriarche des Francs [2], et tous ceux qui étaient pré-

[1] On voit, par le contexte, que ces événements se passaient après la mort du patriarche Jean Maoudiânâ, décédé le 20 août 1137. Mais le scribe Michel précise davantage la date, car il dit que le procès fut entendu par le roi Foulques, à Beith-Gabrin, pendant le *Jeûne des Ninivites.* — Or le Jeûne des Ninivites commence, chez les Jacobites occidentaux, le *lundi de la Septuagésime et il se termine le samedi à matines* (Assémani, *Dissertatio de Monophysitis*, p. 141, et *Bibliotheca orientalis*, II, p. 305). — En 1138, le dimanche de la Septuagésime tomba le 30 janvier : par conséquent, le mardi soir 1er février était à la fois, et le deuxième soir du Jeûne des Ninivites, et le commencement du mois de février.

[2] Guillaume, prieur du Saint-Sépulcre, natif de Malines, lequel gouverna l'Église de Jérusalem de l'an 1130 à l'an 1144 ou 1145.

sents, le prièrent d'accepter de nous de l'argent et de demeurer tranquille. Seulement, il ne voulut pas acquiescer à leurs désirs, disant : « Ils me donne-« ront tout ou bien ils videront les lieux, car il y a « tant d'années qu'ils dévorent ma substance! » Tout ce qu'on put obtenir de lui, c'est qu'il resterait tranquille jusqu'à ce qu'on serait de retour et que l'affaire serait soumise à la reine. On savait, en effet, qu'elle était favorablement disposée en notre faveur. C'est pourquoi le jugement fut ajourné, le troisième jour de la fête de l'*Entrée* (*du jeûne des Ninivites*[1]). Pour nous, nous étions dans une grande tristesse, ne sachant comment nous nous tirerions des griffes [de Gounefar]. Or, le quatrième jour de la semaine[2], après avoir célébré l'office des matines de la fête de saint Bar-Tsaouma, comme nous étions, tous, dans la tristesse, notre père Ignace se leva et nous allâmes prendre congé du patriarche et du roi. Comme nous approchions de la demeure du patriarche, le roi, regardant en face, nous aperçut et, quittant ceux qui

[1] C'est-à-dire le mercredi 2 février 1138.

[2] Le même jour, mais évidemment un peu plus tard, ainsi que l'auteur l'indique d'ailleurs. On avait déjà célébré l'office des *matines* de saint Bar-Tsaouma. Il s'agit ici du célèbre archimandrite, qui fut un des plus chauds défenseurs du monophysisme en 449-451. Il mourut en 458. Voir Assémani, *Bibliotheca orientalis*, II, p. 1-10. — Le docte Maronite parle ainsi de sa fête : « *Apud Jacobitas vero, cum Syros, tum Ægyptios, die tertia ejusdem mensis* (februarii) *ut ex calendis Syriacis et Arabicis liquet.* » (*Ibid.*, p. 9, col. 1.) — Le mercredi 2 février 1138 était le troisième jour du Jeûne des Ninivites, et la fête de saint Bar-Tsaouma commençait le soir.

étaient avec lui, il vint au-devant de nous. Il accueillit affectueusement notre père et il lui dit : « Tu « ne te délivreras pas aisément de cet homme. Il vaut « donc mieux faire à présent ce que tu seras obligé « de faire plus tard, même avec mon appui. Ne dif-« fère donc pas. » Poussé par Dieu, et prenant le ton de la prière. . . notre père saint remit toute l'affaire au roi, en lui disant : « Après Dieu, c'est par toi et « par la reine que je suis dans ce lieu. Je ferai donc « ce que tu commanderas. »

15. « Le roi très content nous quitta aussitôt, et comme il rencontra Gounefar, il lui parla, l'exhorta et l'engagea vivement. Il fit si bien, en un mot, qu'il lui arracha la promesse de ne pas résister à ce qu'ordonnerait Sa Majesté. On envoya donc incontinent après nous, qui étions encore à l'endroit même où le roi s'était abouché avec nous, dans le palais, et on nous dit : « Venez trouver le roi! » Nous abordâmes donc notre adversaire et nous n'eûmes pas besoin de l'entretenir longuement, car, aussitôt qu'il aperçut notre père, il s'approcha, le salua, jurant, devant le roi et devant les seigneurs, qu'il n'envierait plus désormais ce château. Notre père promit tout bonnement de lui donner 200 (?) dinars [1].

16. « Ainsi ont pris fin, par la volonté de Dieu,

[1] Le mot est presque effacé, mais il semble bien qu'il y a eu primitivement مائتين ou *deux cent*. Du reste, le récit du manuscrit de Paris donne ce chiffre. Il n'y a donc pas de doute à avoir sur ce point.

les ennuis, les fatigues et les dépenses, que nous avons supportés, à cause de cette affaire. Nous n'en avons raconté qu'une partie, car il nous aurait fallu bien des pages, si nous avions voulu exposer chaque chose en détail. Nous avons écrit ceci pour faire connaître, à l'aide d'une petite goutte prise dans un océan, les travaux de notre père en faveur du couvent et de ses fils spirituels. Que le lecteur prie pour le misérable qui a écrit cette histoire[1]! »

NOTE DU MOINE ROMANOS.

17. « Cet *évangile*, ou, pour parler plus justement, cet *évangéliaire*[2] a été terminé dans un couvent de la ville sainte de Jérusalem[3], l'an 1449 (1138 de J.-C.), le 25 du mois d'*Ab* (août), par le dernier des moines, le prêtre bien indigne, Romanos, secrétaire[4] de notre père Mar Ignace, métropolitain dudit lieu et du bord de la mer, par les soins spirituels duquel ce volume a été écrit. Mar Ignace l'a corrigé, car c'est le premier livre que j'ai transcrit[5]. Je prie donc instamment tous ceux qui

[1] Écrite le 10 février 1138, cette note est postérieure à la fin du procès de huit jours seulement.

[2] L'*évangéliaire* diffère de l'*évangile*, en ce qu'il présente le texte réparti suivant l'ordre des jours de fête.

[3] De Sainte-Marie-Madeleine.

[4] Le mot ܬܠܡܝܕܐ *disciple* signifie, dans ce cas, un *secrétaire* et non un *disciple* proprement dit.

[5] Le volume est écrit en bel *esthrangélo*, et c'est pourquoi Romanos parle du *premier livre qu'il a copié*. — La note finale, que nous traduisons, est en caractère cursif.

liront ce livre d'adresser à Dieu une prière fervente en faveur de mon oncle[1], qui m'a instruit, formé et conduit là où j'en suis. Que Dieu le place parmi ses saints! Amen.

18. « Ignace a voulu que ce livre appartînt au monastère, c'est-à-dire au *château*[2], tant pour l'avantage spirituel et le profit de ceux qui célèbrent les saintes solennités qu'en souvenir et en commémoraison perpétuelle de son âme divine.

19. « Puisque nous venons de parler du *château*, nous croyons utile de dire quelque chose des villages de *ʿAdecieh* et de *Beith-ʿArīf*[3], lesquels appartenaient autrefois au couvent. Ils avaient, en effet, été achetés à un prix très élevé par l'élu de Dieu, Thomas, qui était alors métropolitain de Jérusalem[4].

20. « Mais du temps de notre père (Ignace), l'an 1448 (1137 de J.-C.), une grande épreuve tomba sur nous (à l'occasion de ces villages), par (la méchanceté) d'un Franc, qui venait d'être délivré des fers, en Égypte. C'était un de ces anciens Francs

[1] C'est évidemment la signification du mot ܚܡܝ, quoique le lexique de *Michaelis* ne présente pas ce terme. Bar-Hébréus, dans sa *Grammaire*, p. 12, a le mot *tante* ܚܡܬܐ.

[2] ܦܘܪܓܐ, *πύργος, tour, château fort,* que le scribe Michel a appelé tout à l'heure du nom de ܚܣܢܐ, *forteresse.* On verra bientôt pourquoi on appelle ainsi ce couvent. Celui dont il s'agit était situé à la campagne, hors de Jérusalem.

[3] Ces mots sont ponctués dans les deux manuscrits.

[4] Le scribe Michel nous parle bien des *actes de vente* ou *d'achats* qui furent produits vers 1103-1104, par le patriarche Athanase VII et le métropolitain Cyrille, mais il ne nous dit point qui a fait l'achat de *Adecieh* et de *Beith-ʿArif.*

qui avaient pris Jérusalem. A cette époque, il n'y avait dans ces villages aucun membre de notre communauté; car, par peur des Turcs, tout le monde s'était enfui en Égypte, avec le métropolitain Cyrille, celui-là même qui porte le nom de *Poalzé*[1]. Ces villages, qui nous appartenaient, se trouvaient dans les propriétés et la principauté de ce Franc; il s'en empara donc et en jouit pendant un certain temps[2]; mais il fut fait prisonnier et on l'emmena en Égypte. Après lui, un fils de son frère[3] les reçut en quelque sorte par héritage.

21. « Quand les Francs eurent conquis Jérusalem[4], Mar Cyrille revint, mais il ne put rien obtenir. Le patriarche Mar Athanase († 1129), qui est maintenant parmi les saints, vint alors (en Palestine) et il alla trouver le roi Baudouin (Ier) († 1118). Il lui donna une somme d'argent assez considérable, et il finit par obtenir (les deux villages) du neveu de Gounfero, pendant que celui-ci était encore prisonnier (en Égypte)[5].

22. « Les deux villages étaient en ruine, et personne n'a osé y habiter, par crainte des Arabes mau-

[1] Ce récit est tout à fait d'accord avec le précédent, quoique fait d'une autre manière. Cyrille n'est pas même nommé dans la *Bibliotheca orientalis* d'Assémani.

[2] Littéralement : *il les mangea.*

[3] Il n'est pas question de ce neveu dans l'autre récit, mais seulement de la femme et des parents.

[4] Littéralement : *régnèrent.*

[5] Ce récit nomme le roi, mais ne précise pas l'année, comme le fait le précédent.

dits, jusqu'à l'arrivée d'Ignace [1], surnommé ***Hasnoun***, qui les a fortifiés. Tout était en ruine, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. Il n'y avait pas un seul appartement où un évêque [2] pût habiter décemment. C'est pourquoi [Ignace] mit d'abord tous ses soins à réparer le couvent qui était dans la ville (de Jérusalem) et il le rendit habitable. Par ses soins spirituels il forma une communauté de frères et il établit comme règle qu'aucun moine n'habiterait en ville, hors du couvent. C'était, en effet, un pasteur vigilant et zélé. Après cela, il s'appliqua à reconstruire ce que nous possédions en dehors de la ville. Ayant trouvé deux anciennes salles voûtées [3], il établit tout autour un rempart solide. Mais, comme il marchait sur les traces des anciens, le seigneur l'aima et le prit avec lui. C'est pourquoi ceux qui restaient après lui furent dans un deuil et une douleur difficiles à imaginer [4].

23. « Lorsque la douloureuse nouvelle fut transmise au susdit patriarche (Athanase VII), celui-ci

[1] Il ne s'agit pas ici d'Ignace, dont *Romanos* était secrétaire, mais du successeur immédiat de Cyrille, qui a dû, lui aussi, s'appeler Ignace et qui est mort vers l'an 1124 ou l'an 1125. — C'est, en effet, en 1125, le 12 octobre, que l'Ignace dont Romanos était secrétaire entra à Jérusalem, en qualité de métropolitain.

[2] Les mots ܣܥܘܪܐ, ܣܥܘܪܘܬܐ signifient partout, dans ces deux notes, *évêque* et *épiscopat.*

[3] Le mot ܩܒܬܐ, qui revient plusieurs fois dans ce récit, signifie un *ouvrage voûté,* une *coupole.* Mais, plus bas, le contexte s'oppose à ce que ce soient des coupoles.

[4] Il est visible que tout cela ne peut pas se rapporter à l'*Ignace* dont Romanos était secrétaire. Il s'agit évidemment de son prédécesseur immédiat.

nous envoya notre père Ignace Bar-Bousir de Gādana[1], celui qu'on appellait *Aboun*, c'est-à-dire *notre bienheureux père le Patriarche*, parce que ses parents avaient eu soin de le placer dans le palais patriarcal, où il fut élevé et acquit toute espèce de perfection. La grâce de Dieu l'orna, en effet, comme Niçan (orne la terre de fleurs?), et il montra plus de piété que la plupart des hommes (ses contemporains).

24. « Par suite de la jalousie[2], (le patriarche Mar Athanase) le fit métropolitain et le désigna pour Édesse. Il fut fait évêque l'an 1430 des Grecs (1119 de J.-C.), alors que Bar-Tsabouni était à Édesse et excommunié[3]. C'est pourquoi (le patriarche) envoya notre père à Amid, au siège qui lui appartenait. Il remplit là les fonctions épiscopales[4] durant cinq ans; il bâtit et répara la forteresse; puis, comme il tomba malade, le patriarche se rendit à Amid, et

[1] Le métropolitain Ignace, oncle de Romanos.

[2] L'auteur ne dit pas qui jalousait *Ignace Aboun;* mais nous savons, par Bar-Hébréus (*Chronicon ecclesiast.*, II, p. 459-482), que le long patriarcat d'Athanase VII (1090-1129) fut très troublé.

[3] Ignace Bar-Bousir fut sacré évêque en 1119. Cela détermine, par suite, d'une manière plus précise que ne le fait Bar-Hébréus (*Chronicon ecclesiast.*, II, p. 467-476), l'époque où eurent lieu les démêlés d'Abougaleb Bar-Tsabouni avec Athanase, qui abreuvèrent d'ennuis les dernières années de celui-ci. Bar-Tsabouni avait été excommunié parce qu'il retenait, malgré ses promesses, quelques biens de la manse patriarcale.

[4] L'auteur emploie le mot de ܣܥܘܪܘܬܐ tout seul, pour désigner les *fonctions épiscopales*. Ignace demeura donc à Amid jusqu'en septembre 1124. A partir de septembre 1124, il résida à Anābad jusqu'en juin 1125; et c'est alors qu'il se mit en route pour Jérusalem.

croyant (notre père) gravement atteint, il le fit aller à Sabābarek, qui fait partie du diocèse d'Édesse. Notre père fut reçu dans un couvent nommé Anābad, et y passa un hiver, depuis le mois d'Éloul (septembre) jusqu'au mois de Haziran (juin[1]). Il quitta ensuite cet endroit pour se rendre à Jérusalem. En route il sacra de nombreux prêtres et diacres, par ordre du bienheureux patriarche.

25. « Il arriva à Jérusalem, le 12 du mois de Tischrin premier (octobre), le deuxième jour de la semaine, au commencement de l'année [14]37 (des Grecs, c'est-à-dire 1125 de J.-C.[2]). Il ajouta aux constructions qu'il trouva terminées au moins deux fois autant[3]; sur la porte du couvent il fit élever trois salles voûtées et établit au-dessus une belle *loggia*

[1] *Sababarek* était probablement dans un climat plus doux qu'*Amid*, et c'est pour cela qu'Ignace Bar-Bousir s'y rendit vers la fin de 1124; il n'y resta pas un an. *Sababarek* a eu, au XIIe siècle, plusieurs évêques, dont l'un même fut déposé en 1155. Il est probable cependant qu'Ignace s'y transporta uniquement à cause de sa santé; car le terme syriaque ܐܙܠ, n'indique pas une *translation d'un diocèse à un autre*. L'auteur observe d'ailleurs que cette localité était *dans le diocèse d'Édesse*. Il n'y a donc pas, ce semble, à songer à une vraie translation. Voir Assémani, *Biblioth. orient.*, II, p. 361, et *Dissertatio de Monophysitis*, p. 109. — J. Abbeloos, *Greg. Bar-Hebræi Chronic. ecclesiasticum*, II, p. 499-500.

[2] En 1125, les Pâques tombèrent le 29 mars et le 12 octobre fut un lundi.

[3] Ignace étant mort le 19 mai 1138, à Saint-Jean-d'Acre, gouverna l'Église de Jérusalem douze ans sept mois sept jours. Cet espace de temps lui permit de faire de nombreuses réparations aux bâtiments et aux propriétés des Jacobites. Aussi on comprend très bien, à l'aide de ce second récit, les éloges dont l'auteur du premier comble le métropolitain.

carrée, voulant que le tout serve de résidence aux pèlerins[1] et aux étrangers, afin qu'ils s'y reposent et prient pour lui, aussi bien que pour ses aïeux.

26. « Il acheva, en dehors de la ville, le château et bâtit une église dans la cour carrée. En bas, tout autour du château, il construisit de grandes salles voûtées, au-dessus desquelles il disposa des cellules. Il fit de l'endroit un couvent et un monastère renommé. A l'angle sud-est, il édifia une grande et superbe église, qu'il pourvut de tout ce qui était nécessaire, notamment de prêtres, de diacres et de moines, lesquels se sont efforcés de terminer les bâtiments de ce lieu[2].

27. « Mais quand tout fut achevé, soit à cause de nos péchés, soit parce que Dieu veut éprouver les justes, le Franc, dont nous avons parlé plus haut, fut délivré par l'entremise de l'évêque arménien (de Jérusalem[3]). Il revint donc (d'Égypte) et il vexa la ville tout entière, mais nous plus que personne, parce que nous étions faibles. Tout d'abord, on nous signifia de sortir de tous les lieux, afin que le Franc pût entrer dans le couvent. Ensuite,

[1] Romanos emploie ici le terme ܡܨܠܝܢܐ, qui désigne quelquefois les hérétiques *Messaliens*, lesquels firent, en effet, parler d'eux vers 1125-1130 (voir Bar-Hébréus, *Chronicon ecclesiast.*, II, p. 479-482); mais, ici, il ne s'agit pas évidemment d'eux. Il ne peut être question que des pèlerins qui venaient à Jérusalem *pour prier*.

[2] Ignace dépensa évidemment de grandes sommes et on comprend très bien que l'auteur du premier récit revienne fréquemment sur ce thème.

[3] Il manque ici les curieux détails que fournit le premier récit et que confirme l'histoire d'Ibn-Al-Athir.

nous devions aller le trouver et entamer avec lui un procès. Toutefois, comme notre père avait, par la grâce de Dieu, la faveur de tout le monde, en particulier, celle du roi, de la reine et des princes, après de nombreuses démarches, il fut arrêté que nous donnerions 200 dinars (à notre adversaire); mais il nous fallut en donner autant et plus au roi et aux princes. Moyennant cela, nous nous délivrâmes (de Gounfero) et nous reçûmes de lui un acte en langue franque scellé du sceau royal[1].

28. « Au commencement de l'année 1448 des Grecs (1136 ou 1137 de J.-C.), le roi des Romains, Qalaïni[2] (Jean Comnène?), sortit de Constantinople, s'empara de Tarse, d'Adana, de Metsidta, d'Anazarbe, et il vint à Antioche. Or, le jour même où l'empereur s'établissait devant Antioche, le patriarche Jean appelé Maoud'iana mourait, le 20 du mois d'août (1137 de J.-C.). L'empereur........ et quitta Antioche; il s'empara de Alboun [Alep?] et des environs, les détruisit, et massacra beaucoup de chrétiens; mais Dieu le châtia, lui aussi, et il rentra chez lui couvert de confusion[3].

[1] L'autre récit est, ici, beaucoup plus développé, mais les deux narrations sont parfaitement d'accord, quant au fond. On trouverait peut-être, chez les Jacobites de Jérusalem, le document en *langue franque* dont il est question.

[2] Jean, fils d'Alexis Comnène (1118-1143). Voir *Guillaume de Tyr*, dans les *Historiens latins des Croisades*, XIV, 24-30 (t. I, p. 641-653).

[3] J'ai trouvé, dans les *Historiens des Croisades*, peu de chose qui pût jeter du jour sur les faits mentionnés ici.

29. « Comme l'Église (jacobite) était veuve (par la mort) du patriarche, les lettres des évêques pleuvaient sur notre père de tous côtés et sans pitié. On lui confiait toutes les affaires, bien qu'il fût faible de santé, tout en étant doué d'une âme vaillante; désireux de procurer l'édification et la paix à l'Église, il se résolut à descendre (à Antioche) pour y réunir le synode, afin de nommer un patriarche. Il quitta donc Jérusalem, le roi des jours (le dimanche), 24 du mois des fleurs (ou de Nisan, 24 avril 1138 [1]), et il vint à Acre. Il demeura là quelque temps, espérant aller, avec le roi, de Jérusalem à Antioche. Mais la miséricorde du Seigneur le visita le cinquième jour (de la semaine), le jour de la fête de saint Bar-Tsaouma [2]. La parole lui manqua dès qu'il se sentit atteint et il expira à l'heure du Nogāh (*complies*). Ceux qui l'accompagnaient firent embaumer son corps, qu'ils déposèrent dans une caisse, et le transportèrent à Jérusalem, où il arriva le matin du lundi de la Pentecôte.

30. « Dire la tristesse et la douleur qui éclatèrent en ce moment est chose impossible à la langue humaine. Il nous semblait que les pierres elles-mêmes pleuraient de douleur et de tristesse. Sa divine paternité nous a laissés orphelins. Nous supplions Notre Seigneur de le réunir à l'apôtre Pierre

[1] Le 24 avril 1138 était, en effet, un dimanche.

[2] Il ne s'agit pas ici du Bar-Tsaouma que les Jacobites honorent le 3 février, mais du martyr Bar-Tsaouma, qui était originaire d'Édesse.

et à ses compagnons. Quant à nous, qu'il nous accorde de suivre ses traces, d'obéir à ses commandements, afin que nous soyons un jour trouvés dignes de le rejoindre; que, par ses prières, le misérable scribe, qui a copié ce livre suivant ses forces, trouve miséricorde, par l'intercession de ceux qui sont au ciel et de ceux qui sont sur la terre! Amen. »

LUH-YING-TCHI LI.

LES RÈGLEMENTS MILITAIRES
DE L'EMPEREUR KIA-KING,

PAR

M. DE HARLEZ.

Au commencement de notre siècle, tandis que Napoléon Ier organisait ses puissantes armées et les conduisait à des victoires multipliées par des prodiges d'audace et de savante tactique, à l'autre extrémité du monde, le souverain d'un empire de trois cents millions d'hommes cherchait à réorganiser ses forces militaires pour rendre à sa puissance la solidité et l'éclat qu'elle avait eus sous ses prédécesseurs.

Ébranlée par des révoltes redoutables, par des attaques incessantes de corsaires nombreux et hardis, la puissance du monarque mandchou qui régnait alors sur l'Empire chinois avait failli s'écrouler et lui-même y perdre la vie[1]. Les révoltés en voulaient surtout à la dynastie étrangère qui s'était imposée par la force aux peuples de l'empire du Milieu, et qui se soutenait principalement par sa garde armée, répandue partout pour maintenir l'obéissance aux maîtres étrangers.

Les dangers que l'empereur avait courus dans cette explosion violente du sentiment national lui avaient fait comprendre la nécessité de réorganiser et de renforcer sa puissance militaire qui assurait son pouvoir et sa vie.

[1] L'empereur, attaqué par les rebelles jusque dans son palais, dut combattre lui-même pour échapper au glaive des assassins. C'était du reste un prince peu estimable, menant une vie de Sardanapale.

C'est pourquoi il fit publier une longue série de règlements destinés, dans son esprit, à assurer le rétablissement de la discipline, l'accomplissement des devoirs qu'elle impose aux chefs de l'armée et à leurs subordonnés, et à maintenir sous la main du prince des troupes bien habituées aux exercices militaires, prêtes à entrer en campagne et à combattre avec succès.

Pour cela il chargea un comité d'officiers et de magistrats supérieurs de rédiger un projet et de le lui soumettre.

Cela fait, il y donna son assentiment et le fit publier en code de lois. C'est le recueil de lois et règlements militaires que nous avons entre les mains et dont nous voulons dire quelques mots à nos lecteurs.

Ce code fut rédigé, à la fois, en chinois et en mandchou; il forme huit *piens*, petit in-folio, d'étendue différente.

Le texte que nous avons sous les yeux est le texte mandchou. Les huit *piens* ont respectivement VI-58, 87, 85, 84, 75, 75, 63 et 51 folios. Les feuillets I à VI du tome Ier en forment la préface, contenant l'indication de l'ordre impérial, de son but, de son exécution, de la présentation du projet au souverain et de sa ratification.

Il porte la date de l'an VII (6 du 11e mois) dit *Saicungga fengsen* ou « prospérité brillante », ce qui correspond à *Kia-king*, le titre d'année de l'empereur connu sous ce nom en Europe; et en Chine, sous le titre posthume de *Yîn-tsong yui*. On y trouve toutefois beaucoup de décrets de son père Kien-long (*abka-i wehiyehe*) et même de Yongtcheng, son grand-père [1].

[1] L'armée dont il est ici question et pour laquelle sont faits ces règlements est ce qu'on appelle *luh ying*, l'armée verte, ou de l'étendard vert (*luh*), c'est-à-dire l'armée chinoise proprement dite, qui constitue la grande masse de la force militaire des Chinois et compte environ 600,000 hommes. Elle est ici distinguée d'un autre ensemble de corps de troupes qui est le cœur et l'élite de l'armée, le boulevard de la puissance mandchoue, et que l'on appelle les huit bannières (*jakôn gôsa, pa-ki*), parce que chacune a une bannière

IMPRIMERIE NATIONALE.

Notre recueil porte le double titre, chinois de *Luh ying tchi-li* « lois des offices militaires », et mandchou de *Hese-i toktobuha cooha-i jurgan i baita-i kooli bithe* « Livres des coutumes des affaires de droit militaire constitué par édit ». Chaque tome ou *pien* est composé de nombreux chapitres généralement très courts. Le premier, en ses cinquante-huit folios, en compte plus de trente, se rapportant aux rangs et grades, aux avancements et dégradations, au remplacement d'un officier par l'autre, au tribunal militaire.

Il serait long, fastidieux et inutile de donner les titres de tous ces chapitres ou d'en indiquer les sujets, plus encore de *commettre* une traduction complète de ce recueil. Nous nous bornerons à quelques extraits de nature à donner une idée de sa disposition et de son contenu. Comme l'on s'y attend du reste, ce ne seront point ceux d'un code militaire dicté par Frédéric le Grand ou Napoléon. Nos lecteurs n'oublieront point qu'avec lui ils sont en Chine et non en Europe.

Le texte orignal fourmille de fautes typographiques souvent assez graves et embarrassantes.

d'une couleur spéciale, ou plutôt il n'y a que quatre couleurs, mais chacune se subdivise selon que la bannière est simple ou frangée. Les corps des bannières se composent de Mandchous, de Mongols et de Chinois établis en Mandchourie, divisés d'après leur nationalité. Ils forment la garnison de Péking, du Pe-tche-li et des places principales et sont soumis à des règlements particuliers. Cette division en *gôsa* date de la monarchie mandchoue originaire. Chaque bannière, comme chaque division de l'armée chinoise, est divisée en aile gauche et aile droite, et chacune de celles-ci a sa série complète d'officiers et de généraux de la droite et de la gauche d'après l'ancienne idée chinoise qui partageait les ministres, grands officiers et historiens même attachés à l'empereur, en hommes de gauche et de droite.

LIVRE PREMIER.

CHAPITRE PREMIER.

LISTE DES OFFICIERS.

1er rang de 2e ordre : *Tituh; Tsiang-kiun.* — *Fideme kadalara amban* (général gouverneur[1]).

2e rang, 1er ordre : *Tu-tong.* — *Uheri kadalara amban* (commandant général).

2e rang, 2e ordre : *Fu-tu-tong.* — *Aisilame kadalara da* (son lieutenant).

3e rang, 1er ordre : *Tsong-ping; Yin-wu-tsan-ling.* — *Adaha kadalara da* (adjoint au général de brigade).

3e rang, 2e ordre : *Fu-tsiang. Hiao ki tsan-ling.* — *Dasihire hafan* (colonel).

4e rang, 1er ordre : *Tsan tsiang. Fu hiao ki tian ling.* — *Adanara hafan* (lieutenant-colonel).

[1] Chaque corps d'armée est divisé en fractions auxquelles on donne nos dénominations européennes de brigades, régiments, bataillons, etc., le tout assez improprement, car les divisions chinoises n'ont pas un nombre de soldats constant et l'ordre progressif descendant n'est pas régulièrement suivi. Le régiment a, en général, 40 compagnies, chacune de 25 hommes; 100 hommes font un bataillon. Tout le corps des officiers est partagé en neuf rangs ayant chacun deux degrés. Le 1er degré du 1er rang ne figure point ici; il appartient au ministre, aux membres de la haute cour militaire. Les doubles noms que nous donnons ici sont ceux des officiers soit chinois, soit des bannières. Nous avons d'abord le gouverneur général militaire, ayant à côté de lui le gouverneur civil de la province qui le contrôle et commande lui-même, parfois, les armées. Après lui le commandant des corps d'armée, son suppléant, le général de brigade, etc.

5e rang, 1er ordre : *Sheou-pi. Yeo-ki.* — *Tuwakiyara hafan* (major).

5e rang, 2e ordre : *Tso-ling.* — *Minggatu* (commandant de garnison[1]).

6e rang, 1er ordre : *Men-sze.* — *Daka i mingatta* (commandant de porte).

6e rang, 2e ordre : *Ying-tsong. Wei tsien tong.* — *Karmangga i minggatu* (commandant de poste).

7e rang, 1er ordre : *Tsien-tsong. Hiao ki hiao.* — *Baksatu* (lieutenant).

8e rang, 1er ordre : *Wai wei ying tsong.* — *Tule araha minggatu* (sous-lieutenant).

8e rang, 2e ordre : *Wai wei tsien tsong.* — *Tule araha baksatu* (sergent[2]).

9e rang, 1er ordre : *Wai wei pa tsong.* — *Wai tsong* (sous-officier adjoint).

[1] Il y a, outre les grandes villes, une foule de forteresses plus ou moins considérables, de petits fortins et même de simples postes militaires ou camps. Les tribus aborigènes ont des officiers spéciaux, comme on le verra plus loin. Elles se trouvent principalement dans le Kan-suh, le Sze-chuen, le Kiang-si, le Yun-nan et le Kouei-tcheou. Notre livre cite les *Miao-tze*, les *Kur-ke*, les *Fan-tze* et les *Kurokin*. Elles ont leurs lois spéciales. Les *Miao-tze* sont, ainsi que les *Fan-tze*, au Kouei-tcheou.

[2] En dehors du corps des officiers.

CHAPITRE II.

REMPLACEMENT DU *FIDEME KADALARA AMBAN*, GÉNÉRAL GOUVERNEUR.

Quand ce poste vient à vaquer, on doit choisir le remplaçant du général qui l'a quitté parmi le groupe de dix généraux formé des deux commandants en chef des deux ailes et des chefs de régiments des huit bannières, en suivant l'ordre de la solde. A la place du nouveau titulaire on fera monter l'un des commandants militaires généraux de province, en suivant l'âge, et l'on devra présenter un rapport à l'empereur à ce sujet.

CHAPITRE III.

REMPLACEMENT TEMPORAIRE DU GÉNÉRAL EN CHEF ET DU *TU-TONG*.

Si quelque motif ne leur permet point de remplir leurs fonctions, on devra confier le sceau du premier au commandant en chef du canton voisin. Si l'on est près d'un chef-lieu de gouvernement, ce sera au gouverneur lui-même.

Le sceau du second sera donné au *fu-tu-tong* le plus voisin. Si celui-ci est trop éloigné de la garnison, ce sera au *fu-tu-tong* voisin.

On devra donner connaissance de la chose aux généraux remplacés et régler le tout selon les convenances.

Si, pour quelque motif, ce mode de remplacement ne peut avoir lieu, on nommera un autre officier capable et on en informera la cour militaire.

LIVRE II.

CHAPITRE PREMIER.

Les officiers des bannières qui auront été employés accidentellement dans les camps[1] pourront après cela recevoir un grade et avancer en rang comme les officiers du camp, s'ils sont habiles à manier l'arc, la lance, à combattre à pied et à cheval, et à faire tout le service du camp. Si cette dernière condition manque et qu'ils ne soient pas non plus propres pour les fonctions extérieures du camp, on devra les renvoyer au siège de leur bannière, où ils reprendront leurs premières fonctions et avanceront selon les coutumes de ces corps.

CHAPITRE II.

Si quelque poste d'officier vient à vaquer, qui ressort du droit militaire du Pe-tche-li, on suivra l'ordre suivant :

Pour le ti-tuh et le commandant général, on choisira en premier lieu un officier de bannière ; pour les second, troisième, quatrième cas, un officier de l'armée chinoise.

Pour les autres officiers on alternera. En premier lieu on prendra un officier de bannière ; en deuxième et troisième, un officier de camp. Pour le quatrième on choisira dans les bannières ; pour les cinquième et sixième, dans les camps ; pour le septième, dans

[1] Ici les garnisons des troupes chinoises.

les bannières; pour les huitième, neuvième et dixième, dans les camps.

S'il s'agit de la nomination d'un officier de bannière, venant à son tour, on fera faire le brevet par le tu-tong auquel cela compte d'après le droit.

On choisira, après l'avoir examiné avec soin, parmi les officiers de bannière, employés sur la frontière, quelqu'un qui connaît parfaitement les exercices et affaires du camp et on le nommera, en faisant un rapport en haut lieu. A la place de ce dernier, promu de cette façon, on nommera un officier pris parmi les troupes de la capitale[1].

LIVRE III.

(Fol. 44.) Quand on doit nommer un officier de bannière, le choix doit être fait en tenant compte du temps de service actif du candidat.

Dans ces nominations, on doit d'abord examiner soigneusement à qui le tour revient dans les bannières et les deux ailes. On doit d'abord tenir compte du nombre; puis, de trois nominations, deux doivent se faire au profit d'officiers qui ont fait une campagne, la troisième seulement pour les autres.

Si dans la bannière il n'y a aucun officier qui ait fait la campagne, on pourra, pour une fois, passer le tour des premiers et nommer parmi les seconds. S'il survient un cas de remplacement où l'on ne doit

[1] Corps d'élite des bannières gardant Péking.

pas rester dans les limites de la bannière ou de l'aile[1], on suivra la même règle.

Si, parmi les officiers qui ont fait le service de guerre, il n'en est point qui se soit distingué par sa bravoure et son habileté au maniement des armes, on devra en informer avec toute sincérité la cour militaire et ne point prendre prétexte du tour venu pour faire avancer, sans souci des suites, quelqu'un qui ne mérite pas confiance[2].

LIVRE IV.

Le livre IV donne une série de règles propres aux différentes provinces. En voici des exemples :

1. (Fol. 60.) S'il vient à vaquer un poste du rang de gouverneur ou général de brigade en second du Kiang-si, ou de général de brigade des camps de Kuang-sin et Ou-tcheou[3], ou de colonel des camps de Kiang-shan[4], Fou-liang, Ou-ning[5] et Yong-sin[6], ou de major jusqu'à tu-tong de Kiou-kiang[7], on nommera à leur place respectivement, en choisissant parmi les commandants généraux, les fonctionnaires, les gouverneurs du ressort, les généraux de brigade,

[1] Mais nommer quelqu'un d'un autre corps, comme on l'a vu plus haut.

[2] *Houan*. Litt. faire avancer en se confiant négligemment sans s'assurer.

[3] Au Kouang-si.

[4] Au Tche-kiang.

[5] Au Kiang-si.

[6] *Idem*.

[7] Au Kouang-tong.

les lieutenants-colonels et majors, conformément aux règlements.

Si l'officier ainsi promu ne parvient pas à rétablir ou maintenir l'ordre parmi ses nouveaux subordonnés, on devra, après qu'il aura dénoncé ces méchantes gens qui troublent l'ordre, le faire descendre de deux rangs.

2. (Fol. 65.) Pour remplacer le lieutenant-colonel commandant de la ville de Ku-ke au Shan-si ou le major du camp de Fong-tchouen [1], le gouverneur compétent devra choisir un des officiers de race mandchoue.

Pour remplacer le gouverneur du Shan-si ou le général de brigade en second, on choisira parmi les fonctionnaires de ce gouvernement, ou les généraux de brigade de la province, quelqu'un qui connaît parfaitement tout ce qui concerne les camps, qui aura une pratique éprouvée, et l'on s'assurera de ces qualités par une enquête minutieuse.

3. (Fol. 67.) S'il s'agit des postes de lieutenant général de la passe de King-tze, de colonel commandant du camp de Teng-sin, de lieutenant-colonel des forts de Nei-hoang [2], ou de major commandant de la ville de Lu-shi [3], les fonctionnaires de la préfecture et le général commandant devront se réunir et délibérer afin de choisir sûrement un officier

[1] Au Kouang-tong.
[2] Au Kiang-si.
[3] Au Shen-si.

vertueux, capable, zélé, connaissant parfaitement toutes les exigences du lieu, au niveau de sa position, pour le promouvoir à la place de l'autre.

S'il n'en est aucun qui réponde à ces conditions, ou devra présenter un rapport et en choisir un autre conformément au décret souverain.

DES FONCTIONS CONFÉRÉES PAR FAVEUR POUR CAUSE DE MALHEUR [1].

(Fol. 84.) Lorsque, pour l'aider en un malheur, un Chinois a reçu une fonction de faveur de moitié avec un fonctionnaire héréditaire, il doit s'instruire conformément aux règlements et se présenter de lui-même pour être renvoyé dans sa province[2], y être incorporé dans un camp, une garnison, et s'y instruire. Si après trois ans il a acquis une parfaite connaissance du maniement des armes et de tout ce qui concerne le camp, on devra l'envoyer à la cour militaire et quand il s'y sera présenté, il recevra une fonction de la cour elle-même où l'on présentera un rapport et l'on attendra qu'il reçoive du pouvoir supérieur une nomination dans sa province.

Si c'est un capitaine ou un lieutenant qui est dans ce cas, on l'enverra s'instruire dans un camp, et après

[1] A un lettré distingué dans ses examens, à un personnage méritant, ou fils d'un fonctionnaire digne de récompense, mais réduit à la misère.

[2] Après sa nomination, il retourne chez lui s'instruire des devoirs de la fonction confiée, puis reçoit un emploi déterminé dans une compagnie. Il n'a d'abord qu'un titre sans exercice.

une année révolue on ne le renverra pas à la cour, mais on l'avancera en grade sans autre formalité.

Les lieutenants-colonels, majors, capitaines et lieutenants et autres officiers ordinaires doivent être répartis entre les camps pour s'y instruire, et après cinq ans révolus, jour pour jour, s'ils sont exercés à toutes les vertus militaires et au maniement des armes, et dignes de considération, on devra les faire avancer en grade selon leur tour, leur temps de service, dans le camp de leur province[1], s'il s'agit de majors et officiers supérieurs, et quant aux autres, dans le camp de leur endroit. Si, zélés d'abord, ils deviennent ensuite négligents, et de là faibles et inintelligents, indignes d'entretien et d'attention, on devra les destituer et les renvoyer chez eux. Si, reconnaissant leur insuffisance, ou tombés dans l'impuissance, ils demandent eux-mêmes leur retraite, faites examiner la chose et accordez-leur de se retirer.

Si, choisis à l'examen, ils deviennent infidèles à leur devoir et rebelles, que leurs chefs constatent ce qui en est, les dénoncent aux généraux et gouverneurs, fassent un examen sévère de la chose et les punissent sévèrement. Aux lieutenants et capitaines devenus vieux ou tombés dans le malheur que l'on donne pour chacun une double ration et solde de cuirassier à cheval. A ceux qui ont été renvoyés à l'instruction, que l'on donne la ration et paye d'un

[1] A la garnison du chef-lieu; les autres, dans celle qui est la plus proche de leur endroit natal.

cuirassier à cheval et le fourrage du cheval, mais rien de plus qu'à un soldat ordinaire.

Les lieutenants-colonels et majors seront traités comme les Chinois pourvus de postes héréditaires et recevront les mêmes provisions.

LIVRE V.

DÉCRET DE YOUG-TCHENG.

Des officiers en deuil.

(Fol. 8.) De Yong-tcheng, la 13e année, le 10e mois. Décret suprême.

Moi, lorsque je me suis assis sur le trône, j'ai porté, dans le décret publiant les faveurs qui descendent du trône à cette occasion, que tous les officiers tant mandchous que chinois, tant de l'intérieur que de l'extérieur[1], depuis le premier degré jusqu'au neuvième, obtiendraient tous un titre. J'ai voulu encore étendre cette grâce, pour tous, aux fils qui augmenteraient la gloire de leurs parents et fortifier la sainte pratique d'accomplir parfaitement les devoirs de fidélité et de développer la piété filiale. Aussi, comme l'ancienne coutume était de ne point accorder de titre aux fils qui seraient en deuil de leurs parents, après y avoir bien réfléchi, je n'ai point voulu que les officiers en deuil de père et mère et qui, conformément aux lois de l'empire, accompliraient leurs devoirs de piété filiale pendant le temps

[1] Du Pe-tche-li ou des autres provinces.

de deuil[1], fussent dans la même position que les fonctionnaires qui auraient perdu leurs places parce qu'ils auraient demandé un congé et se seraient retirés chez eux.

C'est pourquoi j'ai voulu que les officiers en deuil reçussent une nouvelle grâce en rapport avec leur place ; car s'ils illustrent leurs parents par leur conduite et, malgré cela, restent sans titre à cause de leur deuil, il y a quelque chose de contraire à la justice dans ce fait qu'ils ont ainsi à souffrir de leur malheur.

Par conséquent que la cour dont ils dépendent examine leur situation et, leur accordant un titre en rapport avec leur grade, leur permette ainsi de mener à terme leurs *pensées de piété filiale.*

Décret suivant... an XIII, 12e mois.

J'ai ordonné par un précédent décret que les officiers en deuil de leurs parents fussent pourvus d'un apanage convenable. Mais ce n'est point assez.

Il y a des officiers qui ont demandé leur retraite pour pouvoir entretenir leurs parents et rentrer chez eux. Or, tous ceux qui ont sollicité cette permission et ont quitté leur poste pour entretenir leurs parents, trop vieux pour se suffire à eux-mêmes, sont, par suite des lois sur les fiefs, assimilés à ceux qui ont leurs parents dans une situation brillante et sont comme eux sans ressource.

[1] Tout fonctionnaire qui perd ses parents doit abandonner sa place pendant le temps du deuil. L'empereur lui-même ne gouverne pas avant la fin du deuil.

Ils sont vraiment dignes de pitié. C'est pourquoi j'ordonne qu'ils soient tous pourvus selon leur rang et que leur piété filiale soit ainsi comblée de joie.

RÈGLES GÉNÉRALES DE LA COLLATION DES TITRES[1].

1. (Fol. 14.) Le décret accordant un titre à tout officier qui l'a sollicité doit sortir son effet du jour même de sa publication.

2. Les officiers en faveur de qui un décret de collation de titre a été porté ne pourront avoir qu'un seul titre pendant une même fonction, et un seul titre posthume.

3. Les officiers qui n'ont point obtenu de titre par les décrets antérieurs et que l'on aura présentés à l'empereur pour en obtenir un, selon leur grade, non seulement en recevront un, mais ce titre comptera pour le grade qu'ils avaient lors des décrets précédents et, s'ils changent de grade, ils pourront obtenir un nouveau titre.

4. S'ils viennent à être élevés en grade, ils prendront le titre attaché à ce grade.

5. S'ils reviennent à leur ancien grade, ils reprendront leur ancien titre; s'ils changent de fonction, ils changeront également de titre.

6. Ceux qui n'ont pas encore effectué le changement peuvent demander le titre du grade qu'ils ont

[1] Voir les deux dernières pages et la note 2, p. 104.

à ce moment, pour eux et pour leurs épouses; mais pas celui du grade qu'ils ont en vue d'obtenir.

7. Si, avant la concession de l'édit accordant le titre, ils montent en grade, ou changent, ils ne pourront plus obtenir le titre lorsque cet édit aura été publié.

8. Lorsqu'un officier a demandé le titre d'un grade et qu'au moment où l'édit paraît il sollicite un avancement, on devra lui refuser cet avancement et le renvoyer devant le grand conseil pour le faire rester à son grade. S'il a déjà acquis le titre et rendu les insignes de son grade antérieur, on les échangera.

9. Tout officier malade et en traitement, n'occupant pas actuellement ses fonctions, sera privé du droit de porter son titre.

10. Si, après avoir acquis le titre pendant qu'il occupait encore son poste, il vient à mourir de cette maladie, même après avoir quitté ses fonctions, il lui sera conféré le titre de ce grade et le titre posthume convenable.

11. Lorsque l'on accorde un titre de vie ou posthume à un père ou à un grand-père, en considération de ses enfants ou petits-enfants, si la fonction de ces enfants était élevée et celle de leur parent inférieure, on conférera à celui-ci un titre en rapport avec le rang du fils. Dans le cas contraire, on ne peut

décorer le père ou grand-père du titre de son grade[1]. On ne peut décorer ainsi un père encore en fonction; mais s'il est mort après avoir cessé ses fonctions, on pourra lui donner un titre de vie et posthume.

12. A un père ou à une mère qui a deux fils on accordera un titre en rapport avec le grade le moins élevé de ces deux fils.

13. S'il s'agit d'une femme pour qui l'on demande un titre en raison des mérites de son fils et que le mari de cette femme ait été aussi officier, on accordera à celle-ci le titre du grade moindre.

14. Toute femme qui recevra un titre en raison des mérites d'un fils ou petit-fils y ajoutera le terme de *lao* (sengge) « senex »[2].

15. A un mort dont le grand-père paternel ou maternel, ou bien le père, vit encore, on ne conférera pas de nouveau titre plus élevé.

16. Si l'on donne un titre à une mère, on devra conférer le même à sa grand-mère, à sa mère propre, à sa mère adoptive[3].

17. S'il s'agit d'une épouse[4], on ne décorera en même temps que l'épouse principale.

[1] C'est à la seule considération du fils que le père est honoré de cette distinction; c'est le rang du fils qui en est la mesure.

[2] La vieillesse étant un titre au respect, être qualifié de *lao* c'est être d'autant plus respectable.

[3] A une femme secondaire de son père qui l'a élevé.

[4] Épouse secondaire. Il ne convient pas qu'elle soit plus élevée en rang que l'épouse principale, ni que les autres épouses secondaires participent à ses honneurs.

18. Si l'épouse principale est morte sans titre et que l'on doive titrer une épouse secondaire, on devra donner un titre posthume à la première.

19. Chaque fois que l'on signalera et titrera un officier, pour éviter toute omission ou erreur, il devra présenter lui-même sa demande et ses titres, par écrit, au grand conseil et recevoir là-dessus les distinctions méritées.

20. Tout individu qui, même après l'édit de concession, aura perdu sa place pour une faute, ou aura été abaissé de rang après les examens, ne pourra plus recevoir de titre. Mais si son grade lui est restitué, on lui donnera le titre afférent.

21. Tout individu qui aura perdu son grade parce que son grand-père ou sa grand-mère, son père ou sa mère, a commis un des dix crimes : adultère, vol, concussion, corruption dans les examens, abus d'autorité, etc., ne pourra obtenir un grade.

22. Celui qui aura contracté mariage sans observer les rites, ou qui aura épousé une veuve[1], une courtisane, une chanteuse ou une concubine, ne pourra obtenir aucun titre.

[1] La veuve qui se remarie manque à son devoir, selon les idées chinoises; celui qui l'épouse commet une faute et ne peut, par conséquent, recevoir des honneurs (V. *Siao-hio*, v. 107). « Concubine » femme de mauvaise vie.

IMPRIMERIE NATIONALE.

LIVRE VI.

DES OFFICIERS MANDCHOUS COMMANDANT DANS UN CAMP ET RETIRÉS DANS LES CORPS DE BANNIÈRES À CAUSE DE L'ÂGE AVANCÉ DE LEURS PARENTS.

(Fol. 63.) Les officiers de Gôsas employés dans les camps extérieurs[1] et qui, à cause de la vieillesse de leur parents, demandent à changer de place et à être employés dans la province la plus proche de la résidence de ces parents, doivent être renvoyés aux bannières et recevoir un poste dans leur région originaire. Si on les a nommés à un poste plus élevé dans une province éloignée et qu'à cause de leurs parents ils doivent rester à leur première place, on arrêtera leur nomination, et leur changement les laissera dans le camp.

DES OFFICIERS MALADES.

(Fol. 70.) Les ti-tuh et commandants généraux, vieux et malades, demandent à être déchargés de leurs fonctions; mais si leurs forces n'étant point affaiblies par l'âge, ils se retirent chez eux uniquement à cause de leur maladie, lorsque celle-ci sera guérie, l'inspecteur général de leur région ou le gouverneur devra examiner leur état et en faire rapport.

Si l'état de l'officier s'est amélioré là où il s'est retiré, aussitôt après sa guérison, l'inspecteur général de sa province ou le gouverneur constateront le cas et feront un rapport; ils les enverront à la cour

[1] Dans les forteresses des frontières.

militaire où ils devront se présenter, et l'on attendra le décret souverain qui fixera leur sort.

Si, passé des bannières au camp, un officier tombé malade obtient de rentrer dans les bannières, quand il sera guéri on agira comme au cas précédent.

LIVRE VII.

(Fol. 44.) Les ti-tuh et commandants généraux des provinces extérieures ne peuvent point se servir de litière[1]. S'ils ont passé les septante ans et ne savent plus aller à cheval, on devra examiner la chose et solliciter un décret. Si, venant à la capitale pour les affaires de l'État, ils arrivent en un lieu où il n'y a pas de chevaux ou que dans le pays où ils passent l'eau pluviale ait rendu la circulation impossible aux chevaux, ils pourront user de litière. Si des lieutenants généraux ou leurs adjoints et les officiers inférieurs se permettent d'aller en litière, de leur chef, destituez-les.

LIVRE V, 2e PARTIE.

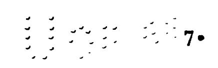
DE L'ARMÉE DE MER.

(Fol. 28.) De Kia-king, la 5e année, le 10e mois. Décret suprême.

Moi (l'empereur), j'ai examiné soigneusement les vrais règlements de l'empereur Kao-tzong[2] le parfait;

[1] C'est un acte de mollesse indigne d'un officier et corrupteur de la vertu militaire. Dans ses décrets aux huit bannières, Yong-tcheng se plaint de ce que les officiers font porter leur sabre par un serviteur marchant à côté d'eux.

[2] *K'ien-long*, père de *Kia-kin*.



rester où il est, qu'on en informe la cour, qu'on l'envoie aux autorités compétentes et qu'en cas de vacance d'un poste de major en sa province, on l'y nomme et l'y établisse.

S'il vient à vaquer un poste de capitaine adjoint, qu'on choisisse avec soin et nomme un lieutenant adjoint dont la conduite et le zèle ont été parfaits.

Pour remplacer un lieutenant adjoint, on choisira un matelot habile qui aura subi heureusement l'examen prescrit. Il portera le bonnet simple, recevra les rations et s'exercera comme aide de camp du capitaine. Après en avoir informé la cour militaire par le rapport prescrit, on l'inscrira et lui donnera le livret d'officier adjoint.

(Fol. 63.) Si quelqu'un, depuis les fonctionnaires quelconques jusqu'aux étudiants qui s'instruisent à la maison, se permet pendant un deuil de trois ans de se marier, qu'on lui retire toute charge.

Le huitième livre est entièrement consacré aux tribus non chinoises et d'abord à leurs officiers et fonctionnaires, aux fonctions héréditaires, aux distinctions et récompenses accordées aux soldats et officiers de ces tribus qui se sont distingués dans le service militaire, à ceux qui ont été blessés ou sont tombés sur le champ de bataille, ou sont morts d'une maladie contractée au service militaire, aux rations accordées aux soldats de ces tribus.

Après cela, il traite des ravages exercés par les brigands, des châtiments à infliger, de la réparation des dommages, de la surveillance mutuelle des fonctionnaires civils et militaires des tribus, de la circulation et migration de ces peuples,

Échanger donc ces soldats expérimentés contre d'autres qui n'ont point ces qualités, c'est une chose funeste dont les conséquences sont extrêmement graves.

Maintenant que l'on est occupé à une enquête sur l'état des côtes et leurs besoins, on doit s'appliquer à exercer les soldats de marine comme à une chose essentielle [1].

Que tous les ti-tuh, gouverneurs, commandants généraux examinent soigneusement tous les officiers de marine. Qu'on n'emploie plus sur terre ceux d'entre eux qui connaissent bien leur métier. Qu'on les instruise et les exerce encore avec soin et activité. Qu'en les proposant à une nomination, à un avancement, on ait soin de tenir compte de leur science et habileté.

Les employant ainsi selon leur vertu et leur capacité, on retirera tout l'avantage possible de leurs services.

(Fol. 43.) S'il est dans l'élite des troupes de mer un capitaine adjoint [2] qui ait servi cinq ans sans commettre aucune faute, qui sache parfaitement conduire un vaisseau et ses troupes, que ses chefs fassent un rapport à son sujet et le présentent à la cour militaire, puis qu'on l'envoie dans le Fou-kien avec le titre et l'emploi de major (*minggatu*). S'il désire

[1] Précédemment on employait les soldats de marine au service de terre et l'on ne faisait pas de distinction tranchée entre ces deux corps.

[2] Surnuméraire, aidant et remplaçant le titulaire.

rester où il est, qu'on en informe la cour, qu'on l'envoie aux autorités compétentes et qu'en cas de vacance d'un poste de major en sa province, on l'y nomme et l'y établisse.

S'il vient à vaquer un poste de capitaine adjoint, qu'on choisisse avec soin et nomme un lieutenant adjoint dont la conduite et le zèle ont été parfaits.

Pour remplacer un lieutenant adjoint, on choisira un matelot habile qui aura subi heureusement l'examen prescrit. Il portera le bonnet simple, recevra les rations et s'exercera comme aide de camp du capitaine. Après en avoir informé la cour militaire par le rapport prescrit, on l'inscrira et lui donnera le livret d'officier adjoint.

(Fol. 63.) Si quelqu'un, depuis les fonctionnaires quelconques jusqu'aux étudiants qui s'instruisent à la maison, se permet pendant un deuil de trois ans de se marier, qu'on lui retire toute charge.

Le huitième livre est entièrement consacré aux tribus non chinoises et d'abord à leurs officiers et fonctionnaires, aux fonctions héréditaires, aux distinctions et récompenses accordées aux soldats et officiers de ces tribus qui se sont distingués dans le service militaire, à ceux qui ont été blessés ou sont tombés sur le champ de bataille, ou sont morts d'une maladie contractée au service militaire, aux rations accordées aux soldats de ces tribus.

Après cela, il traite des ravages exercés par les brigands, des châtiments à infliger, de la réparation des dommages, de la surveillance mutuelle des fonctionnaires civils et militaires des tribus, de la circulation et migration de ces peuples,

de la répression des escrocs chinois, de la corruption des fonctionnaires dans ces tribus, des extorsions par menace commises par les soldats et magistrats sur les commerçants qui vont chez les Miao-tze, du châtiment des Miao-tze voleurs et de ceux qui les aident, des magistrats des tribus qui n'arrêtent pas les criminels, de la vente d'armes aux gens des tribus barbares, aux Fan-tze et aux Kurokin, de ceux qui contractent des dettes envers les Miao-tze, leur font des prêts ou en reçoivent d'eux, ou achètent leurs terres, de l'excitation des troubles et vengeances chez les Miao-tze barbares du Kouei-tcheou et du Ho-kouang, enfin de ceux qui délivrent par la force les Miao-tze coupables et arrêtés, ou qui arrêtent ceux qui vendent des hommes, les mains liées.

Voici quelques spécimens de ces dispositions:

Le 1[er] chapitre énumère tous les rangs et grades des fonctionnaires des tribus. Les récompenses dont parlent les chapitres 3 et 4 consistent en avancement en grade et titre et en haussement de solde.

RÉCOMPENSE AUX SOLDATS TOMBÉS EN COMBATTANT.

(Fol. 16.) Pour les fantassins du camp vert (chinois) ce sera 50 yans[1] d'argent. Pour les Fan-tze auxiliaires, seulement 25. Mais si ces derniers ont combattu les Kur-ke, comme en gravissant les montagnes, en traversant les précipices, ils ont beaucoup souffert, on étendra cette fois la faveur et ils recevront 50 yans comme les soldats réguliers; ainsi on leur témoignera pitié et bienveillance. On doit en effet distinguer les mérites importants des légers. Que ce soit la règle désormais et qu'on la fasse connaître.

Quant aux officiers des tribus qui seront tombés

[1] *Yan*, taël, once d'argent.

blessés sur le champ de bataille et auront succombé, on accordera[1] : s'ils sont du 3e rang, 250 yans ; du 4e rang, 200 ; du 5e rang, 150 ; du 6e rang, 100 ; aux 7e et 8e, ainsi qu'aux soldats décorés du titre de *Baturu*[2], on donnera 50 yans.

En outre, on les enterrera selon les coutumes du camp.

Quant à ceux qui auront reçu simplement une blessure, s'ils sont portés au 1er rang, on donnera 15 yans; au 2e rang, 12 1/2 ; au 3e rang, 10.

Si les officiers et soldats qui ont mérité ces récompenses n'ont ni femme, ni enfants, ni parents ascendants ou collatéraux à qui l'on puisse les donner, on remettra 2 yans aux commandants de leurs corps ou au gouverneur de leur région.

Les officiers morts de leurs blessures recevront une élévation de titre, à laquelle un de leurs fils succédera, mais pas un second; et cela du 3e au 7e degré. Le 8e degré n'aura que la rétribution précédemment indiquée.

[1] A leur femme, ou à leurs parents, fils, etc.

[2] *Baturu*. C'est la coutume chinoise d'accorder, en guise de titre nobiliaire ou de décoration, le simple droit d'ajouter à son nom un qualificatif, indiquant le genre de mérite acquis : « sage, brave ou pieux ». Cela forme un vrai titre de noblesse. Ces titres sont conférés par le souverain, parfois aussi par les gouverneurs de province, mais en ce cas ils n'ont ni la même solennité, ni la même authenticité que les premiers. Les *Baturu* (mandchou « brave ») forment une classe à part, une sorte de *légion d'honneur* ou d'*ordre de mérite*. Ce titre est donné pour exploits de guerre. Les *Baturu* ont, en outre, le droit de porter une plume de paon et d'ajouter à leurs noms un autre qualificatif également concédé.

Ceux qui sont morts à l'armée, mais de maladie, auront une rétribution allant de 25 à 15 yans d'argent. Si, en outre, ils se sont distingués par leur bravoure et leur conduite, ils obtiendront une élévation de titre pour eux et leurs fils, une fois. Les *Baturu* auront 8 yans d'argent.

(Fol. 22.) Le décret suivant leur accorde comme récompense pour la fourniture des provisions de bouche, une tablette d'argent, une fleur à porter attachée à l'habit et une robe de soie rouge.

(Fol. 23.) Ceux qui auront arrêté les voleurs et fait cesser leurs exploits seront avancés d'un grade par le commandant général ou le gouverneur. S'ils y ont réussi plus d'à moitié, ces hauts fonctionnaires les encourageront et les récompenseront comme il convient.

(Fol. 24.) Le décret suivant charge les autorités locales de punir les voleurs, brigands du désert[1], Miao-tze ou Kurokin, qui ravageraient les pays où il n'y a pas de magistrat officier de tribu. Ceux qui tarderaient de le faire doivent être destitués; s'ils nourrissent les voleurs et se font leurs complices, ils seront arrêtés et punis sévèrement.

S'il s'est formé des bandes de deux cents, de sep-

[1] Troupes de brigands habitant les lieux déserts et n'appartenant à aucune tribu spéciale. Les Miao-tze sont une des tribus sauvages que les Chinois ont trouvées sur le sol du Pays des Fleurs et que rien n'a pu détruire. Déjà au Shouh-king nous les voyons révoltés et châtiés.

général commandant et du gouverneur de leur province, qui devront en informer les mêmes autorités de l'autre province [1]. Lorsque ces gens auront fini leur affaire, on ne peut leur accorder aucun délai. S'il est manqué aux conditions indiquées, les délinquants devront être punis et les fonctionnaires, de plus, destitués.

Le décret suivant a pour but de protéger les gens des tribus contre les Chinois fourbes et plus habiles qui pénètrent chez ces peuples pour les tromper ou exciter des troubles. Ces Chinois seront punis d'exil. Le magistrat qui ne les poursuivra pas avec zèle descendra d'un grade et sera privé de ses rations d'un an; s'il a connu les actes criminels et a laissé les coupables en liberté, il sera destitué.

S'il ne sait point découvrir et convaincre les coupables, il descendra d'un rang. Si un officier d'une tribu pénètre et circule à sa fantaisie, sans autorité, dans une autre province, qu'il soit dénoncé par les autorités supérieures ou par un particulier. Le commandant de sa région sera puni d'une peine grave.

Les derniers décrets édictent également des peines contre les auteurs des crimes et des délits indiqués ci-dessus. Cela ne présente que peu d'intérêt. Bornons-nous à reproduire le décret final.

Les officiers des camps du Kouei-tcheou, qui dans

[1] Pour prévenir les complots, les révoltes faites de concert, on parque les tribus aborigènes sur le territoire qui leur a été laissé et l'on interdit les communications entre elles.

l'espace d'un an auront arrêté des malfaiteurs de Miao-tze qui vendent des hommes les mains liées, obtiendront les distinctions suivantes : pour quinze bandits arrêtés, une mention honorable simple[1] : pour trente, une mention double; pour quarante-cinq, une triple. Pour soixante bandits arrêtés, ils seront avancés d'un grade. Les mentions augmenteront avec le nombre des arrêtés. S'il arrive au chiffre de cent vingt, ils seront avancés de deux grades, et ainsi de suite en suivant la progression.

Si les autorités du lieu des méfaits ne savent pas saisir les criminels et que ceux-ci soient pris en une autre région par des mandarins civils ou militaires, pour cinq hommes ainsi arrêtés on retirera les rations et provisions d'un an[2]; pour dix arrestations, celles de deux ans; pour vingt hommes ainsi échappés à leurs mains, les officiers négligents ou maladroits perdront deux rangs; pour cinquante, ils seront destitués.

Quant aux officiers qui les ont arrêtés, après une enquête et un procès conduit avec vigilance et le renvoi des criminels devant le juge, on les récompensera de mentions en rapport avec le nombre des coupables saisis.

Si l'officier qui les a arrêtés commet une fraude

[1] Ces mentions se font dans les rapports aux autorités supérieures, dans les proclamations au peuple. Le magistrat ainsi mentionné ajoute à son nom, dans ses propres édits, etc., « mentionné tant de fois, de telle manière », et signe de la même manière dans les actes publics.

[2] Aux autorités en défaut.

dans son rapport et en annonce un grand nombre, alors qu'il n'y en a que peu, il sera destitué. Si c'est un ti-tuh ou un commandant général, il perdra deux grades; s'il a arrêté d'honnêtes gens, sous prétexte de saisir des coupables et de se faire récompenser, il sera jugé et puni comme les brigands qui molestent les gens intègres et inoffensifs.

Je crois que ces extraits donneront une idée complète du recueil; on comprend que des règlements de cette espèce n'étaient point faits pour préparer les troupes chinoises à repousser les attaques des armées européennes, bien moins encore à en triompher.

Ajoutons seulement à ce qui précède la liste des titres dont il est question ci-dessus, p. 94.

D'après les idées chinoises, les âmes des défunts restent en relation indéfinie avec les vivants; les titres qui leur sont conférés sur la terre les honorent et les réjouissent dans l'autre monde. En outre, le fils du ciel, en cette qualité même, a juridiction sur eux. Après la mort, il accorde généralement aux défunts qui se sont distingués en ce monde un titre posthume appelé *hoei*. En outre, dans des cas particuliers, il leur décerne des titres honorifiques et des honneurs spéciaux.

Ceux dont il est ici question sont au nombre de neuf, divisés en deux catégories, appelées en mandchou : *ulhibure fungnehen* et *tacibure fungnehen*.

La première classe comprend les cinq premiers titres; la seconde, les quatre derniers. Chaque titre, comme tout grade, est double et a un premier et un second rang. En outre, les cinq premiers titres forment trois sous-classes ainsi réparties : 1-2, 3-4, 5, et les quatre derniers, deux sous-classes également partagées.

1re CATÉGORIE, *ULHIBURE.*

1re Classe.

1er rang. *Kong*, *Heou* et *Pe*[1].	Général illustrant la puissance.
2e rang. Officiers généraux de premier rang.	Général agrandissant la puissance.

Les épouses principales de tous ces grands dignitaires ont pour titre : Épouse sincère et juste de 1er rang.

Ces titres sont héréditaires pour trois générations.

2e Classe.

2e rang supérieur.........	Général qui agrandit la puissance.
— inférieur.........	Général puissant et méritant ou qui mérite bien de la puissance.
Épouses principales.......	Épouses sincères et justes.
3e rang supérieur........	Capitaine puissant et juste.
— inférieur.........	Capitaine qui seconde la puissance.
Épouses principales......	Épouses sages.

Nota. Conférés pour deux générations avec titre posthume.

3e Classe.

4e rang supérieur........	Capitaine qui fait briller la puissance.
— inférieur.........	Capitaine qui fait paraître la puissance.
Épouses principales......	Épouses fidèles.

[1] Ces anciens titres de principautés feudataires ne sont plus ici qu'honorifiques. On les a comparés à nos ducs, marquis et comtes. Comparaison des plus impropres.

5e rang supérieur........	Officier vertueux et digne.
— inférieur.........	Officier qui seconde la vertu digne.
Épouses principales......	Épouses bienveillantes.

NOTA. Conférés pour une seule génération avec titre posthume.

2e CATÉGORIE, *TACIBURE FUNGNEHEN*.

6e rang supérieur........	Officier digne et habile.
— inférieur.........	Officier qui seconde le digne et habile.
Épouses principales.......	Épouses bonnes et douces.
7e rang supérieur........	Officier digne et sûr.
— inférieur.........	Officier auxiliaire digne et sûr.
Épouses principales.......	Épouses soumises.

NOTA. Pour une génération titre posthume.

8e rang supérieur........	Officier digne et fidèle aux lois.
— inférieur.........	Officier auxiliaire digne et fidèle aux lois.
9e rang supérieur........	Officier intègre et digne.
— inférieur.........	Officier auxiliaire intègre et digne.

NOTA. Ces quatre derniers titres sont exclusivement personnels. Il n'y en a point de correspondant pour les épouses de ces officiers, ni de titre posthume pour ceux-ci.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU 11 JANVIER 1889.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Renan.

Le procès-verbal de la précédente séance est lu et la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. le Ministre de l'instruction publique qui autorise l'échange de deux des pièces affectées à la bibliothèque de la Société.

M. le Président, après avoir fait part de l'indisposition qui empêche M. James Darmesteter d'assister à la séance, félicite la Société de la marque de distinction qui vient d'être accordée à son secrétaire. En décernant à M. Darmesteter la croix de la Légion d'honneur, M. le Ministre de l'instruction publique a entendu reconnaître les services rendus aux études orientales, depuis tant d'années, par la Société.

M. Rubens Duval est nommé secrétaire adjoint et bibliothécaire, et M. Drouin, membre de la Commission des fonds, en remplacement de M. Garrez, décédé. Ces nominations seront soumises à la ratification de l'Assemblée générale. M. Rubens Duval, après avoir remercié le Conseil, exprime le vœu qu'il soit fait un catalogue des livres de la bibliothèque. M. Senart appuie cette motion. M. Rubens Duval est invité à rechercher les moyens les plus pratiques pour arriver à la confection de ce catalogue.

Des exemplaires de la brochure réunissant les discours prononcés sur la tombe de Bergaigne sont, de la part de M. Lehugeur, mis à la disposition des membres de la Société.

Sur la proposition de M. Barbier de Meynard, il est alloué

à M. Houdas une somme de 500 francs pour la revision des carnets de Huber dont l'impression a été votée dans une séance précédente.

Sont reçus membres de la Société :

MM. le général HANOTEAU, boulevard Raspail, 133, présenté par MM. Houdas et Clermont-Ganneau;

l'abbé MARTIN, rue Régis, 6, présenté par MM. Barbier de Meynard et Rubens Duval.

M. Groff communique de nouvelles observations sur les mots קלל et קלוי du papyrus araméen d'Égypte conservé au Musée du Louvre. (Voir ci-après, p. 114.)

M. Oppert apporte de nouveaux éclaircissements sur l'inscription assyrienne qui lui a permis de fixer la date certaine du commencement de l'époque des Arsacides, et dont il a déjà entretenu l'Académie des inscriptions et belles-lettres et l'Académie des sciences. (Voir ci-après, p. 116.)

M. Halévy signale les particularités des textes babyloniens trouvés en Égypte et relatant la correspondance échangée entre des princes de la Syrie du haut Euphrate et les rois d'Égypte; les noms de lieux et de personnes sont intéressants pour l'histoire ancienne de la Syrie. M. Oppert estime que la langue de ces textes est purement littéraire et qu'ils ne sauraient être invoqués pour la langue parlée en Syrie à l'époque où ils ont été écrits.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'India Office : *Bibliotheca Indica*, new series, n°s 662, 666, 680 : *Târîkh i Fîrôzshâhi*, by Shams-i-Sarâj Afîf, edited by Maulavi Vilâyat Hussain, fasc. I, II et III. Calcutta, 1888.

— N°s 660, 674 et 683 : *Zafarnâmah*, by Maulânâ Sharfuddîn 'Alî Yardî, edited by Maulavi Muhammad Ilahbâd, vol. II, fasc. VI, VII, VIII. Calcutta, 1888, in-8°.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Par l'India Office : *Bill. ind.* N°s 659, 665, 669, 673, 679, 684 : *Maâsir ul-Umara*, by Nawâb Samsamûd-Dowla Shâh Nawâz Khan, edited by Mawlawî Abdur-Rahîm, vol. I, fasc. IX; vol. II, fasc. I, II, III, IV, V. Calcutta, 1888, in-8°.

— N° 657 : *Aṇu Bháshyam*, by Paṇḍit Hemeandra Vidyáratna, fasc. I. Calcutta, 1888, in-8°.

— N° 658 : *Ṣri Báshyam*, by Paṇḍit Rámánatha Tarkaratna, fasc. I. Calcutta, 1888, in-8°.

— N° 661 : *Advaita Brahma Siddhi*, by Kasmiraka Sadánanda Yati, edited with critical notes by Paṇḍit Váman Ṣástre Upadhyáya, fasc. I. Calcutta, 1886, in-8°.

— N° 663 : *Tattwa-Chintámani*, edited by Paṇḍita Kámakhyánátha Tarkaratna, fasc. IX. Calcutta, 1888, in-8°.

— N° 667 : *The S'rauta Sútra* of sankháyana, edited by Dr. Alfred Hillebrandt, fasc. VI. Calcutta, 1888, in-8°.

— N° 664: *The Nirukta with commentaries*, edited by Paṇḍit Satyavrala Samarśamé, vol. IV, fasc. V. Calcutta, 1888, in-8°.

— N° 668: *Brihad-Dharma Puráṇam*, edited by Paṇḍit Haŕaprasád S'ástré, fasc. I. Calcutta, 1885, in-8°.

— N° 670 : *Tul'sè sat'saï'*, edited by Paṇḍit Bihári Lál Chaube, fasc. I. Calcutta, 1888, in-8°.

— N° 671 : *Ashṭasáhasriká Prajṇápáramitá*, by Rajindralála Mitra, fasc. V. Calcutta, 1888, in-8°.

ANNEXE N° 1

AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 JANVIER.

NOTE SUR LE PAPYRUS ÉGYPTO-ARAMÉEN DU LOUVRE, PAR M. WILLIAM N. GROFF.

Dans la séance de la Société du 10 février 1888, j'ai lu une note dans laquelle j'ai fait observer que le mot [illegible]

du papyrus égypto-araméen du Louvre[1] se trouvait employé dans un papyrus démotique[2] pour désigner une sorte de vin. Je disais alors que le mot 𐡊𐡋𐡋 devait être le nom d'une autre sorte de vin, mais il est à remarquer qu'un mot analogue à ce dernier se retrouve dans la langue copte, ⲕⲉⲗⲱⲗ « vas »; dans l'ancienne langue *qerer* « vase » se trouve dès une très haute époque[3]. Les mots ⲕⲉⲗⲱⲗ et 𐡊𐡋𐡋 sont-ils identiques? Peut-on traduire 𐡊𐡋𐡋 par « vas parvum », sens que Peyron[4] donne au mot ⲕⲉⲗⲱⲗ? On serait alors amené à traduire 𐡊𐡋𐡁𐡉 par « grand vase », ou à lui donner un sens analogue, car ces deux mots doivent avoir une signification correspondante.

Retournons au papyrus démotique déjà cité par nous; à la ligne 4, par exemple, on lit : « ... il n'y eut pas d'autre vin devant eux que du kelbi d'Égypte. » Ici le texte est formel; le kelbi est une sorte de vin.

Le papyrus égypto-araméen nous parle du vin de Sidon et du vin d'Égypte, puis, croyons-nous avec M. l'abbé Bargès, de deux qualités de ces vins « supérieur » 𐡊𐡋𐡁𐡉 et « inférieur » 𐡊𐡋𐡋. Par exemple on y lit : 𐡁|||| 𐡋𐡌𐡓𐡆𐡇𐡀 𐡊𐡋𐡋 \ 𐡊𐡋𐡁𐡉 \ « Au 4e (jour) pour (à) un festin *kaloul* |. *kelbi* | ». D'abord le mot « jour » est sous-entendu; ici il n'y a pas d'équivoque possible, les chiffres ne peuvent indiquer que le quantième du mois. Quant aux mots *kaloul* et *kelbi*, chacun suivi d'un chiffre, faut-il les considérer comme des

[1] Publié par M. l'abbé Bargès, *Papyrus égypto-araméen*, etc.

[2] Publié par M. Revillout, *Revue égyptologique*, t. I, p. 66 et suiv., pl. II.

[3] Tombeau de Ti, selon M. Brugsch; *Dict.*, p. 1469. Ce qui rend difficile d'admettre qu'un emprunt ait été fait aux langues sémitiques; notons par contre qu'assez souvent des noms de mesure ont passé des Égyptiens aux Sémites.

[4] *Lexique*, p. 65 *a*. Cf. ⲭⲗⲟⲗ, p. 270 *b*.

mesures[1] alors que le nom de la denrée serait sous-entendu? Nous ne le croyons pas; il serait plus naturel de sous-entendre le nom d'une mesure conventionnelle; en égyptien on trouve souvent le nom de la denrée immédiatement suivi du chiffre indicatif du nombre de mesures. Voici un autre exemple qui nous est fourni par le papyrus égypto-araméen :

[illegible] ||||||[2]

« Dû à צחא, fils de פמסת, vin d'Égypte, 700 (?)[3] ».

ANNEXE N° 2

AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 JANVIER.

L'ÈRE DES ARSACIDES FIXÉE PAR UN TEXTE CUNÉIFORME.

L'avènement de la dynastie des Arsacides a été fixé depuis longtemps par un texte de Justin (livre XLI, chap. IV) comme tombant dans l'année du consulat de A. Manlius Vulso Longus et de M. Attilius Regulus (256 av. J.-C.). Les textes cunéiformes des Arsacides portent généralement deux dates, se rattachant à deux ères dont l'époque diffère de 64 ans. Par erreur, on avait cru que l'une de ces ères était l'ère des Séleucides (312 av. J.-C.) et que l'autre, l'ère des Arsacides, commençait avec l'an 248 av. J.-C. Des textes

[1] Le fait que le papyrus emploie le signe \ au lieu de | indiquerait-il que le mot sous-entendu se trouve représenté par le chiffre \ ? Si les mots *kelbi* (cf. קלוי Jos. v. 11 et Levit. II, 14) et *kaloul* indiquaient des mesures, on s'attendrait à les trouver au pluriel. Voir Schröder, *Die phönizische Sprache*, § 86.

[2] Cf. ϭⲗⲗⲱ : ϫⲗⲗⲟ.

[3] Faut-il lire מאן « vase » au lieu de מא?

publiés dernièrement par le père Strassmeier[1] ont démontré à M. Oppert que la première ère était celle des Arsacides et que l'autre était une ère locale de Babylone se rattachant à un événement qui nous est encore inconnu.

M. Oppert a en effet pu traduire pour la première fois un de ces textes cités par Ptolémée dans l'Almageste, utilisé par Hipparque d'Alexandrie pour fixer l'époque de l'ère de Nabonassar, mercredi 26 février 747 av. J.-C.

L'inscription contient les détails se rapportant à une éclipse lunaire de l'an 232 d'Arsace ou 168 de l'autre ère, laquelle éclipse aurait eu lieu au mois de Nisan. Or ces données ne peuvent se rapporter qu'à l'éclipse lunaire partielle du lundi 23 mars de l'an 24 av. J.-C. (9977). Ce phénomène se trouve déjà noté dans la liste de l'abbé Pingré et a été de nouveau calculé par Oppolzer sous le n° 1737. Le document très important et jusqu'ici unique dans son genre prouve que les données de Justin sont exactes et que l'ère des Arsacides commence bien avec l'année 256 av. J.-C., au mois de Tisri, l'Hiperberéthéus des Macédoniens. Il prouve en même temps que les renseignements donnés par les astronomes modernes, vivant à un siècle de distance, cadrent avec l'inscription contemporaine d'Auguste. Pingré a fixé la grandeur de l'éclipse à 7 doigts $\frac{1}{2}$ et Oppolzer à 8 doigts $\frac{2}{10}$. L'heure de Babylone selon Pingré serait de minuit 20 minutes, selon Oppolzer de minuit 25 minutes.

Voici la traduction qui a été donnée pour la première fois dans les comptes rendus de l'Académie des sciences, où M. Faye a bien voulu se faire l'interprète de nos recherches:

« L'an 168 qui est l'an 232 d'Arsace, roi des rois, voici ce qu'a prédit Urudā (Orodès), l'astronome:

« Au mois de Nisân, à la 13e nuit, à l'heure 5 et 51 parties, l'heure prédite, 5 degrés en avant du point nodal, la lune a été éclipsée du côté du sud et de l'est.

[1] Zeitschrift für Assyriologie, page 147.

« Il était 6 heures, après le coucher du soleil, lorsque l'éclipse commença.

« Sept vingtièmes de doigt furent entamés sur le disque lumineux lorsque l'éclipse commença, dans la 13[e] nuit.

« En partant du sud et de l'est, en allant vers le nord et l'ouest, après 4 heures la lumière reparut.

. . . .

« Cette éclipse eut lieu dans la constellation de l'Épi.

« Pendant cette éclipse (trois signes encore obscurs).

« Pendant cette éclipse... Mercure et Vénus...

« Les grandes planètes ne disparurent pas sous l'horizon.

« Sur les deux tiers de l'empan, c'est-à-dire du disque lunaire, la lumière fut enlevée du côté du sud, à la 7[e] heure (le texte porte à la 6[e]). Vers le sud, un petit éclair de lumière commença pour passer de l'obscurité à la lumière. La 13[e] nuit, c'est en comptant la 1[re] du second jour du mois. »

La dernière ligne mise sur la marge, presque effacée, est encore inexpliquée.

Die Genesis mit aeusserer Unterscheidung der Quellenschriften uebersetzt von E. Kautzsch und A. Socin, Professoren zu Tuebingen, namentlich zum Gebrauch in akademischen Vorlesungen. Fribourg-en-Brisgau, 1888, in-8°, vii et 120 p.

La distinction des sources historiques forme aujourd'hui la base de l'exégèse biblique. Les travaux récents de Wellhausen, de Kuenen, de Budde et de Dillmann sur les documents qui ont servi à la rédaction de la Genèse, ont créé une nouvelle méthode d'enseignement qu'il est opportun de vulgariser. Dans leur préface, MM. Kautzsch et Socin remarquent combien de temps absorbe, dans les cours consacrés à l'interprétation de la Bible, l'analyse littéraire et critique du texte. Chez nous, François Lenormant avait publié une traduction de la Genèse dans laquelle le document élohiste était distingué du document jéhoviste par la différence des types. Ce procédé très ingénieux avait le grand

mérite de mettre en relief et de faire saisir au lecteur, à première vue, les différents morceaux qui entrent dans la composition du livre; aussi François Lenormant devait-il trouver des émules.

La traduction de MM. Kautzsch et Socin marque un progrès très sensible. Sans aucune prétention à un travail de critique original, ils ont adopté les résultats généralement admis; quand les interprètes ne sont pas d'accord, ils indiquent dans des notes au bas des pages les raisons qui ont dicté leur choix; s'ils s'écartent de la voie frayée pour suivre un chemin à part, ils en avertissent également le lecteur. On approuvera la circonspection qu'ils ont apportée dans ce travail d'analyse; mieux vaut laisser dans son intégrité un récit qui semble formé de morceaux fondus ensemble, si les morceaux ne se laissent plus séparer. Ils ne sont pas, disent-ils spirituellement, de ces savants dont la subtile sagacité veut entendre pousser les brins d'herbe.

Les différents types qui servent à distinguer les documents sont au nombre de huit : le premier caractère indique le document élohiste; le deuxième, le document jéhoviste (J^2); le troisième, un document qui forme une ancienne couche du document jéhoviste (J^1); le quatrième, un ancien document élohiste en rapport avec le document jéhoviste; le cinquième est destiné aux morceaux dont l'attribution au document élohiste ou au document jéhoviste ne peut être faite d'une manière certaine (JE); le sixième est réservé au chapitre XIV qui appartient à une source inconnue; le septième sert pour les additions et insertions propres au rédacteur (R); enfin le huitième marque les gloses plus récentes qui ont passé dans le texte.

Le second but poursuivi et atteint par MM. Kautzsch et Socin était de donner une traduction qui reproduisît plutôt l'esprit que la lettre du texte. Ils signalent comme une source d'erreurs les traductions littérales qui expriment toujours de la même manière un mot susceptible de nuances et d'acceptions diverses. Ils reconnaissent cependant ce que la méthode

qu'ils ont suivie aurait d'arbitraire et de dangereux chez un auteur que de fortes études et un long enseignement n'auraient pas suffisamment préparé à cette tâche. Au point de vue scientifique où ils se placent, leur traduction est rationnelle; elle est déjà par elle-même un commentaire; mais, envisagée au point de vue littéraire, elle ne rend pas toujours la grâce naïve qui fait le charme de certains récits. Il nous semble aussi que les traducteurs ont cédé à la tendance d'atténuer le côté humain que le livre prête au Dieu des Hébreux dans ses relations avec ses élus; c'est ainsi qu'ils excluent du mot בְּרִית toute idée de pacte dans les versets VI, 18; XVII, 2 et 7; comparer בעל ברית, Jug. VIII, 33; IX, 4; et אל ברית, Jug. IX, 46.

MM. Kautzsch et Socin signalent généralement dans les notes les passages d'une interprétation douteuse. Ils auraient pu augmenter ces notes sans grossir beaucoup le volume de leur livre; le lecteur leur aurait été reconnaissant de trouver réunis les divers sens auxquels une phrase peut donner lieu.

Ce que nous tenons surtout à faire valoir auprès des lecteurs du Journal, c'est que le livre de MM. Kautzsch et Socin n'est pas une traduction ordinaire, mais un manuel pratique qui, pour l'exégèse de la Genèse, sera aussi utile au professeur qu'à l'élève. Il forme, pour ainsi dire, le complément de l'excellent manuel exégétique de M. Dillmann. Nous souhaitons que les auteurs, continuant leur œuvre, nous donnent bientôt une traduction, suivant la même méthode, des autres livres de l'Hexateuque.

RUBENS DUVAL.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1889.

RECHERCHES

SUR

L'HISTOIRE DE LA LITURGIE VÉDIQUE,

PAR M. ABEL BERGAIGNE.

I

LA FORME MÉTRIQUE DES HYMNES DU ṚIG-VEDA.

(Suite.)

[La seconde partie du mémoire de M. Bergaigne que nous publions dans ce cahier n'a pas reçu de son auteur la dernière revision. Nous nous sommes fait un devoir de reproduire exactement le brouillon de M. Bergaigne, sans y changer un seul mot; mais l'obscurité de l'écriture et la multiplicité des abréviations ont rendu plusieurs fois nos lectures douteuses. Si donc une étude nouvelle de la question décèle çà et là quelques expressions impropres ou même erronées, c'est à l'incertitude de notre copie qu'il conviendra de les attribuer. Nous devons ajouter toutefois que nous nous sommes efforcés ardemment de restreindre et même de supprimer ces chances d'erreur.]

IMPRIMERIE NATIONALE.

CHAPITRE II.

ÇASTRAS TOUT FORMÉS ET RÉCITATIONS ANALOGUES.

Le nom de *çastra* est, comme on sait, réservé aux récitations des hotars qui font suite à un *stotra* des udgātars. C'est par celles-là que nous commencerons. On va voir qu'un certain nombre de çastras tout formés, ou des fragments considérables de çastras, se rencontrent dans la Saṃhitā du Ṛig-Veda.

Mais avant même de rechercher ces çastras, il ne sera pas inutile de rappeler qu'un maṇḍala du Ṛig-Veda est composé, soit en entier, soit du moins en grande partie, de sūktas qui sont de purs stotras ou des collections de stotras. C'est le maṇḍala IX. La production ancienne avait été si abondante que la liturgie définitive, en dépit de sa complexité, n'a pu embrasser tous les sūktas à Soma Pavamāna, appartenant aux différentes familles, qui ont été réunis dans ce maṇḍala. Mais elle en utilise beaucoup, soit en totalité, soit par fragments, et il n'est pas douteux que la plupart n'aient été composés expressément pour servir de pavamānastotras. Tout au plus peut-on croire qu'un certain nombre d'entre eux, particulièrement les hymnes en trishṭubh et en jagatī, ont été spécialement destinés aux récitations dont l'un des hotars secondaires, le grāvastut, accompagne le pressurage de midi quand d'autres hymnes, dont nous parlerons plus loin, ne suffisent pas à remplir le temps de la cérémonie[1].

[1] *Āçvalāyana*, V, 12, 11.

A. Praügaçastra.

Au premier rang des çastras authentiques recueillis dans la Saṃhitā, il faut placer différents exemplaires du *praügaçastra.* L'un de ces exemplaires, partagé, on ne sait pourquoi, en deux sūktas successifs, le 2ᵉ et le 3ᵉ du maṇḍala I, est resté en usage dans le jyotishṭoma modèle, et dans beaucoup de jours particuliers des sattras. C'est le praüga de Madhuchandas, qui passe pour fils de Viçvāmitra. La collection des hymnes de ce ṛishi paraît être d'ailleurs une addition plus ou moins tardive à la Saṃhitā primitive [1].

Mais un autre praüga désigné, même dans Āçvalāyana, par le nom de praüga de Gṛitsamada, se rencontre dans le maṇḍala II où il forme le sūkta 41, et où il n'y a pas de raisons de le croire interpolé [2].

Comme le praüga de Madhuchandas, il comprend sept tṛicas, avec cette différence que les cinq premiers seulement et le septième sont en gāyatrī, l'autre, le sixième, étant composé de deux anushṭubs et d'une bṛihatī, soit de trois anushṭubhs dont la dernière est allongée de quatre syllabes [3] par l'addition de l'épi-

[1] Voir *Journal asiatique*, septembre-octobre 1886, p. 261 et 269. On ne comprendrait guère d'ailleurs, si elle avait fait partie du classement primitif, qu'elle n'eût pas été confondue avec les hymnes de Viçvāmitra dans le maṇḍala III.

[2] Malgré les doutes que j'avais précédemment exprimés (*Ibid.*, p. 225), c'est une de ces collections de tṛicas agglomérées avant le classement qui sont néanmoins rangées à la place des hymnes de trois vers. (Voir plus bas.)

[3] Cf. plus bas.

thète *ritâvari*. Mais une autre différence plus importante est que les deux premiers tricas de Madhuchandas, l'un à Vāyu, l'autre à Indra et Vāyu, sont remplacés par un seul trica dont les deux premiers vers d'ailleurs sont toujours adressés à Vāyu seul, l'invocation à Indra et Vāyu étant renvoyée au troisième. En revanche, le trica final au ciel et à la terre est une addition. Les cinq tricas du milieu correspondent exactement aux cinq derniers de Madhuchandas, et sont adressés de même à Mitra et Varuṇa, aux Açvins, à Indra, aux Viçvedevās, à Sarasvatī.

Cet accord partiel ne suffit plus naturellement à la liturgie définitive, et le praüga de Gritsamada doit, pour y prendre place (le second jour abhiplava ou prishṭhya[1]), devenir tout à fait conforme à celui de Madhuchandas. Pour cela, on supprime le trica final, on ajoute après les deux premiers vers un troisième vers à Vāyu, et avant le troisième, qui deviendra le troisième du trica à Indra et Vāyu, deux premiers vers au même couple.

On ne pouvait guère souhaiter un témoignage plus frappant de la diversité en même temps que de l'analogie des rituels primitifs, ainsi que du travail de rapprochement et de fusion auquel ils ont été soumis.

Mais ce n'est pas tout. Les vers mêmes qu'on a introduits dans le praüga de Gritsamada pour compléter deux tricas, l'un à Vāyu, l'autre à Indra et

[1] *Āçvalāyana*, VII, 6, 2.

Vāyu, sont empruntés eux-mêmes à un autre praüga, plus différent encore de celui de Madhuchandas, qui devrait être appelé le praüga de Medhātithi Kāṇva. Le sūkta I, 23, dont je veux parler, comprend vingt-quatre vers. Mais les six derniers vers, en mètres différents, et adressés, le dernier à tous les dieux, les cinq précédents aux eaux déjà invoquées dans les vers 16-18, paraissent être des additions plus ou moins tardives. Il reste six tṛicas en gāyatrī adressés à autant de divinités, couples ou groupes de dieux, dans l'ordre suivant :

Vāyu (un vers) et Indra et Vāyu (deux vers);
Mitra et Varuṇa;
Indra (accompagné des Maruts);
Viçvedevās (et particulièrement Maruts);
Pūshan;
Les eaux.

Donc un seul tṛica pour Vāyu et Indra et Vāyu, comme chez Gṛitsamada, sans le tṛica final au ciel et à la terre dont Madhuchandas se passe également. Des cinq autres tṛicas, trois correspondent bien à ceux de Madhuchandas et de Gṛitsamada; quatre même, si l'on admet, comme il semble naturel, l'équivalence du tṛica aux eaux et du tṛica à Sarasvatī. Reste une seule différence grave, la substitution (avec déplacement) de Pūshan aux Açvins. Sans insister même sur les affinités mythiques des Açvins avec Pūshan [1], on pourra affirmer sans témérité que

[1] Voir ma *Religion védique*, II, p. 429.

le sūkta I, 23, renferme un véritable praüga, propre aux Kāṇvas, et sorti de l'usage.

On remarquera que ces trois praügas, malgré leur diversité, ont tous en commun le mètre gāyatrī (sauf un tṛica en anushṭubh dans II, 41). C'est un indice précieux de l'ancienneté du principe qui assigne la gāyatrī au pressurage du matin.

Ce principe cède pourtant, à certains jours, dans la liturgie définitive, à une autre règle qui est de faire varier les mètres avec les jours dans le pṛishṭhya shaḍaha. C'est ainsi que le sixième jour pṛishṭhya, le praüga (comme l'ājya du reste) est en atichandas (8, 1, 12). Il se compose de sept tṛicas adressés aux divinités ordinaires, celles de Madhuchandas, et empruntés, soit par séries de trois vers, soit par vers isolés et artificiellement combinés, à différents sūktas de la curieuse collection de Parucchepa Daivodāsi, I, 127-139, toute en atichandas.

Mais le dernier sūkta de cette collection, I, 139, pourrait peut-être passer lui-même pour un quatrième praüga primitif, d'ailleurs plus éloigné encore du type qui a triomphé, et surtout d'une forme métrique si irrégulière que je me bornerai à faire le rapprochement sans insister. Toujours est-il qu'on y trouve, après un vers unique à Agni et *Indra et Vāyu*, un autre vers unique à *Mitra et Varuṇa*, trois vers aux Açvins, un vers à *Indra*, et enfin cinq vers à des divinités diverses qui pourraient représenter les *Viçvedevās*, nommés en effet dans le dernier.

La difficulté la plus grave peut-être, à mon sens,

est l'absence d'une invocation à Vāyu seul, précédant celle à Indra et Vāyu. Le privilège reconnu à Vāyu de boire avant Indra lui-même est un des principes les plus anciens du rituel védique, et les hymnes mêmes y font de nombreuses allusions. A ce propos, je relèverai encore un certain nombre de combinaisons qui rappellent le commencement du praüga, je veux dire les sūktas à Indra et Vāyu où Vāyu est toujours d'abord invoqué seul. Cette disposition est commune à tous, sans une seule exception; car le sūkta VIII, 46, est une agglomération sans analogie avec les morceaux dont il s'agit.

Ainsi les sūktas IV, 46 et 47, comprennent chacun un premier vers à Vāyu suivi dans l'un de six, dans l'autre de trois à Indra et Vāyu. Le sūkta VII, 90, se partage en quatre vers à Vāyu et trois vers, qui leur font suite, à Indra et Vāyu. Dans VII, 91 et 92, il y a mélange, mais le premier vers est toujours à Vāyu seul. Dans la collection même de Parucchepa, nous trouvons le sūkta I, 135, de neuf vers atichandas, qui paraît compter pour trois dans le classement[1], mais dont la place pourrait être également justifiée quand bien même les trois tṛcas auraient été agglomérés avant le classement[2]. Or le premier tṛca est à Vāyu seul, les deux autres à Indra et Vāyu. Enfin le sūkta IV, 46, formé de fragments agglomérés, comprend un tṛca, 5-7, dont le premier vers est

[1] Voir premier tirage, p. 68.
[2] Voir plus bas.

adressé à Vāyu et les deux derniers à Indra et Vāyu.

Nous aurons à revenir au pressurage du matin; mais il importe de signaler d'abord d'autres exemples non moins frappants de çastras ou de fragments de çastras destinés, soit au pressurage du soir, soit à la cérémonie de l'atirātra.

B. Çastras du hotar au troisième pressurage et dans l'atirātra.

Le sūkta V, 82, à Savitar m'a récemment donné de la tablature dans la vérification des principes numériques de classement. Il comprend neuf vers après un premier sūkta à Savitar de cinq vers. J'avais admis, après Grassmann, qu'il devait être décomposé, mais en regardant la seconde partie, que je déterminais d'ailleurs autrement, comme interpolée[1].

J'avais eu tort de perdre de vue le fait indéniable que des sūktas indissolubles, ou du moins résultant d'une agglomération antérieure au classement, n'en ont pas moins été classés, par la seule raison qu'ils étaient divisibles en tṛcas, à la place qui appartient régulièrement aux hymnes de trois vers[2].

Or notre sūkta V, 82, dans son ensemble, paraît être un çastra ou du moins un commencement de çastra. Nous avons déjà remarqué que son premier tṛca est la pratipad du vaiçvadevaçastra dans le rituel

[1] Voir premier tirage, p. 37; second tirage, p. 17.

[2] [Ce paragraphe et le commencement du suivant sont marqués en marge, sur le manuscrit, d'un point d'interrogation.]

de l'*ekāha* et que l'anushṭubh initial indique qu'il a été de tout temps destiné à cet usage. Ce n'est pas tout. Son second tṛica est l'anucara régulier de cette pratipad (5, 18,5). Le nividdhānīya sūkta IV, 54, est emprunté à un autre maṇḍala. Mais il devient très vraisemblable que dans la famille de Bharadvāja ce nividdhānīya n'était autre que le troisième tṛica de notre sūkta, et que l'ensemble du sūkta constituait la partie adressée à Savitar du vaiçvadevaçastra, et qu'il est entré tout d'une pièce en cette qualité dans le classement des hymnes du maṇḍala VI.

Le sūkta nividdhānīya aux Viçvedevās, faisant partie du vaiçvadevaçastra, se fait précéder dans chacun des jours Chandomas du Samūḍha Daçarātra d'un autre sūkta (X, 172; X, 157; VIII, 29), en dvipadā (6, 7, 24). Il en est de même du nividdhānīya sūkta à Jātavedas, lequel, faisant partie de l'āgnimārutaçastra dans le 10ᵉ jour du vyūḍha Daçarātra (8, 12, 24), se fait précéder de l'hymne en dvipadā I, 65. Nous avons des combinaisons toutes semblables dans le maṇḍala VII attribué aux Vasishṭhas. Elles paraissent même avoir été primitivement propres à cette famille. Le sūkta VII, 34, aux Viçvedevās est formé de vingt et une dvipadās suivies de quatre trishṭubh. Le sūkta 56 aux Maruts est composé exactement de la même manière, à cela près que les trishṭubh y sont plus nombreuses : onze dvipadās et quatorze trishṭubh[1]. Enfin une combinaison

[1] Il faut donc renoncer à partager ce sūkta, comme je l'avais fait, en trois hymnes différents. La place occupée dans le maṇ-

qui, sans être identique, est tout à fait analogue aux précédentes, se rencontre encore dans l'hymne I du même maṇḍala, à Agni[1], composé de sept trishṭubh précédés de dix-huit autres vers dans un mètre également rare excepté chez les Vasishṭhas, la virāj[2]. Les trois sūktas, composés exactement de vingt-cinq vers chacun, paraissent avoir été de tout temps dans une étroite relation. Or ils sont tous les trois employés dans un même jour, le quatrième du vyūḍha daçarātra, comme nividdhānīya-sūktas adressés, le premier aux Viçvedevās, dans le vaiçvadevaçastra; le second aux Maruts, et le troisième à Jātavedas dans l'āgnimārutaçastra (8, 8, 4). On ne peut guère souhaiter de correspondance plus frappante entre le rituel définitif et le rituel ancien d'une famille particulière.

Les mêmes concordances avec le rituel définitif et une différence correspondante se remarquent dans un sūkta du maṇḍala III, où nous avons trouvé tant de collections de vers liturgiques. Il va nous fournir l'exemple d'un autre çastra du troisième pressurage, le second du hotar, nommé āgnimāruta.

On sait que ce çastra se compose, dans la liturgie définitive, de trois parties principales : un hymne à

ḍala VII par la collection aux Maruts reste provisoirement une énigme.

[1] Peut-être a-t-il fait partie également de l'āgnimāruta à une époque où un hymne unique à Agni aurait remplacé les deux hymnes adressés, l'un à Vaiçvānara, l'autre à Jātavedas. Cf. ci-dessus.

[2] On peut même distinguer dans cet hymne deux fragments en trishṭubh, en raison du pāda final du vers 20.

Vaiçvānara, un hymne aux Maruts, un hymne à Jātavedas. On sait aussi que d'une façon générale les simples tṛcas peuvent, dans certains cas, tenir lieu d'hymnes, et nous venons d'en voir un exemple vraisemblable dans le sūkta V, 82. Or le sūkta III, 26, est composé de trois tṛcas adressés, le premier à Vaiçvānara, le second aux Maruts, le troisième à Jātavedas. Si l'on remarque en outre que ce sūkta fait partie de la série à Agni, où un tṛca isolé aux Maruts n'aurait que faire, il paraîtra certain que le rapprochement des trois tṛcas n'est pas dû, comme je l'avais cru d'abord, au classement métrique, mais au fait qu'ils font partie d'un même çastra primitif. Le sūkta III, 26, doit encore sa place à une application du principe d'après lequel les sūktas composés de tṛcas occupent la place réservée aux hymnes de trois vers.

A ce propos je ferai remarquer, sans insister aujourd'hui sur ce rapprochement, que le sūkta VI, 48, en pragātha, partie de bṛhatī, partie de kakubh, partie assez irrégulière, et commençant par le stotriya de l'āgnimāruta de la liturgie définitive, le célèbre *yajñāyajñīya* (qui d'ailleurs y est placé, non au début, mais devant le *Jātavedasya nividdhānīya*), est composé dans sa première partie de vers à Agni, et dans la seconde de vers aux Maruts (et à Pūshan, 16-19). L'agglomération en tout cas est très ancienne, et le sūkta est traité dans le classement comme un sūkta ordinaire, puisqu'il figure en raison du nombre total de ses vers en tête de la série aux Viçvedevās.

Un mot encore sur l'*āgnimāruta,* bien authentique, à ce qu'il semble, du sūkta III, 26. Les deux premiers tṛicas en *jagatī* sont en effet restés en usage, comme nividdhānīya-sūktas, le premier de Vaiçvānara, le second des Maruts, dans le sacrifice de Soma appelé Bṛihaspatisava (9, 5, 5). Le troisième, qui est en *trishṭubh,* a été remplacé par le tṛica à Jātavedas, VI, 15, 7-9, en jagatī, selon le principe qui assigne la *jagatī* au pressurage du soir. Il n'en est pas moins remarquable que dans notre çastra plus ancien, les deux premiers tṛicas soient déjà en jagatī. Nous constatons plus loin la tendance à clore par la trisṭubh même les çastras en jagatī du pressurage du soir. Ici la conclusion en trishṭubh, au lieu de comprendre seulement les derniers vers d'un nividdhānīya, embrasse la totalité du dernier. Nous constatons en somme, dans l'ensemble du çastra, et malgré cette différence, une application ancienne du principe de la répartition des mètres au *tṛitīya-savana.*

L'identité du sūkta VIII, 81, avec la partie en *gāyatrī* du çastra du hotar au premier paryāya de l'*atirātra* a été déjà constatée. Ce çastra ne comprend en outre que l'hymne en jagatī (I, 51) qui termine chacun des douze çastras de l'atirātra. La raison décisive qui doit faire préférer l'hypothèse d'un çastra tout fait à celle d'une adaptation postérieure est l'anushṭubh initiale[1]. Mais on peut y ajouter encore la correspondance remarquable du

[1] Voir ci-dessus.

premier pāda de ce vers, et du premier pāda du vers 4, premier de l'anurūpa.

Dans les çastras du hotar aux deux autres paryāyas, la partie en gāyatrī comprend également un long sūkta du maṇḍala VIII. C'est pour le second paryāya le sūkta VIII, 82 (sauf le vers 34 à Indra et aux Ṛibhus qui est une addition), et pour le troisième le sūkta VIII, 6 (sauf les trois derniers vers qui forment une dānastuti). Mais le second comprend en outre un stotriya et un anurūpa (VIII, 17, 11-13, et 53, 10-12) ajoutés devant le sūkta, et le troisième un stotriya (III, 51, 10-12), dont le premier tṛica du sūkta doit former l'anurūpa.

Et pourtant le sūkta VIII, 82, et même le sūkta VIII, 6, commencent par deux tṛicas qui se répondent suffisamment. Dans le dernier, la comparaison du vers 4 rappelle celle du vers 1, et le mot *ójas* de celui-ci se retrouve au vers 4. Dans l'autre la correspondance n'est pas seulement suffisante, mais exceptionnellement remarquable. La présence simultanée dans le vers 1 et dans le vers 4 du vocatif *sūrya* est d'autant plus caractéristique qu'elle est en somme assez étrange dans l'un et dans l'autre, et surtout dans le second des deux. Jamais on n'a vu couple de tṛicas mieux assorti et plus naturellement destiné aux fonctions connexes de stotriya et d'anurūpa. Le sūkta VIII, 82, est évidemment un ancien çastra et l'on peut en somme en dire autant du sūkta VIII, 6.

Il n'est même pas impossible de trouver les rai-

sons pour lesquelles ils ont reçu des introductions postiches (impliquant naturellement une modification correspondante des stotras de l'Udgātar). Pour le second paryāya surtout, l'explication suivante paraît s'imposer :

La liturgie définitive ne s'en est pas tenue aux combinaisons curieuses de mètres; elle a recherché des combinaisons numériques plus curieuses encore. Si l'on fait pour les çastras de chacun des quatre hotars à chacun des quatre paryāyas le compte des vers employés (Āçv., 6, 4, 10) en distinguant les gāyatrīs des jagatīs (en y comprenant l'anushṭubh initiale du premier çastra et les six ushṇih initiales du dernier et aussi les trishṭubh qui terminent la plupart des hymnes en jagatī), on obtient les deux tableaux suivants :

GĀYATRĪS.

	1er paryāya.	2e par.	3e par.	TOTAL.
Hotar	33	39	48	120
Maitrāvaruṇa	21	19	29	69
Brāhmaṇācchaṃsin	19	24	21	64
Achāvāka	19	21	26	66
	92	103	124	

JAGATĪS.

	1er paryāyā.	2e par.	3e par.	TOTAL.
Hotar	15	11	6	32
Maitrāvaruṇa	9	11	5	25
Brāhmaṇācchaṃsin	11	6	13	30
Achāvāka	11	9	9	29
	46	37	33	

On voit immédiatement que pour le hotar le nombre des gāyatrīs va en augmentant et celui des jagatīs en descendant de paryāya en paryāya. Il en est de même pour l'Achāvāka. Il en est de même encore pour le total, soit des gāyatrīs, soit des jagatīs récitées par les différents prêtres à chaque paryāya. Mais pour les deux prêtres intermédiaires on a adopté un système intermédiaire. Pour le Maitrāvaruṇa le nombre des gāyatrīs descend et remonte, celui des jagatīs monte et redescend. Pour le Brāhmaṇācchaṃsin, par une disposition qui fait le pendant exact de la précédente, le nombre des gāyatrīs monte et redescend, celui des jagatīs descend et remonte.

Si on compare le total des gāyatrīs et des jagatīs récités par les différents prêtres à chaque paryāya, on voit que le nombre des gāyatrīs est exactement le double de celui des jagatīs dans le premier, et à peu près le tiers dans le second, le quart dans le troisième. Enfin si on faisait le total des vers tant gāyatrīs que jagatīs récités par les différents prêtres dans l'ensemble des trois paryāyas, on verrait que ce total est le même pour les trois hotrakas, à une unité près pour l'Achāvāka : 94, 94 et 95. Ces à peu près ont peut-être été cherchés également. On sait que les rituels se contentent souvent aussi d'à peu près dans leurs combinaisons métriques pour l'équivalence des mètres.

L'étude des totaux tant des gāyatrīs que des jagatīs récitées par chaque prêtre dans l'ensemble des trois

paryāyas donne les résultats suivants. C'est le hotar qui a le plus de gāyatrīs et de jagatīs. Des trois autres, celui qui a le plus de gāyatrīs, le Maitrāvaruṇa, a le moins de jagatīs. Des deux qui restent, celui qui a le plus de gāyatrīs, l'Achāvāka, a aussi le moins de jagatīs des deux.

Je m'arrête dans la crainte de prêter aux auteurs du rituel plus d'intentions qu'ils n'en ont eu. Ce qui précède prouve en tout cas qu'ils en ont eu beaucoup.

Il est maintenant aisé de comprendre pourquoi le sūkta VIII, 82, récité par le hotar au deuxième paryāya, a été pourvu d'un stotriya et d'un anurūpa postiches : c'est qu'il avait exactement le même nombre de vers que le sūkta VIII, 81, récité par le même prêtre au premier paryāya, et que les raffinements du rituel exigeaient qu'il fût plus long.

Quant au sūkta VIII, 6, récité au troisième paryāya, il était déjà plus long, non seulement que le premier, mais que le second avec ses additions. Toutefois, si l'on songe aux exigences multiples des autres combinaisons relevées plus haut, on pourra admettre de confiance que l'addition qu'il a reçue était également indispensable[1].

Conclusion : Les sūktas VIII, 6, 81 et 82, sont certainement des çastras tout faits, et selon toute vraisemblance des çastras destinés dès l'origine à la

[1] Voir d'ailleurs plus bas.

cérémonie de l'atirātra. On peut même affirmer que le sūkta 81, avec son anushṭubh initiale, a été expressément destiné à servir de *premier* çastra.

Mais nous avons à citer un çastra plus long encore, appartenant également à la famille de Kāṇva. Ici les différentes parties du çastra sont réunies, non plus en un sūkta unique, mais en une collection de sūktas attribuée à Praskaṇva Kāṇva et rangée dans le maṇḍala I, 44-50. Cette collection se compose exclusivement de sūktas à Agni, aux Açvins, à l'aurore et au soleil, et les deux sūktas à Agni, l'un en bārhata-pragātha, 44, l'autre en anushṭubh, 45, renferment presque à chaque vers une invocation *matinale* aux dieux, aux *dieux qui s'éveillent le matin*. Le dernier vers du second mentionne expressément le soma du jour précédent *tiróahnya*, et concorde avec l'hymne au soleil pour prouver qu'il s'agit bien, non du prātaranuvāka, mais de l'*āçvinaçastra*. Les sūktas à Agni sont en tête, et le sūkta au soleil à la fin, et bien que les hymnes à l'aurore viennent après les hymnes aux Açvins, il est probable que l'ordre de la collection entière est celui de la récitation liturgique[1]. Rien n'empêche de croire que chez les Kāṇvas les hymnes aux Açvins précédaient en effet les hymnes à l'aurore.

C. Çastras des hotrakas.

Tous les çastras que nous avons relevés jusqu'à

[1] Et non un ordre réglé par les principes numériques et métriques de classement, ainsi que je l'avais cru d'abord.

présent dans la Saṃhitā, le *praüga* et l'*āgnimāruta* comme les trois dont il a été question en dernier lieu, sont des çastras du hotar. Mais il faut nous attendre à en trouver aussi qui appartiennent aux hotrakas, c'est-à-dire aux trois autres prêtres qui récitent des çastras : le Maitrāvaruṇa, le Brāhmaṇācchaṃsin et l'Achāvāka.

Sans prétendre que la distinction des différents hotars remonte aux plus anciens hymnes qui nous aient été conservés, on peut, on doit même constater qu'elle est supposée dans un bon nombre d'hymnes. La mention assez fréquente des sept hotars se rapporte sans doute dans plus d'un cas aux sept hotars réels du sacrifice du Soma; cependant, comme elle paraît avoir en outre une signification mythologique, je n'y insisterai pas aujourd'hui. Mais le Maitrāvaruṇa, et la coupe dont il se sert, et sa fonction sont expressément compris sous la désignation de praçāstar pour le prêtre et de praçāstra pour la fonction et la coupe dans les énumérations des vers I, 94, 6; II, 1-2 = X, 91, 10; 5, 4; 36, 6.

Les noms du Brāhmaṇācchaṃsin et de l'Achāvāka ne se rencontrent pas dans les hymnes. Il n'y a aucun argument à tirer de là contre l'ancienneté de leur fonction. La fonction de l'*udgātar*, dont on ne peut contester la haute antiquité après le travail déjà cité de M. Oldenberg, n'est pourtant désignée expressément par ce nom même que dans un seul hymne du Ṛig-Veda, peut-être d'ailleurs interpolé, II, 43, au vers 2. Remarquons en passant que ce

vers oppose au *sāman* de l'*udgātar* la récitation, *çaṃsasi*, « dans les pressurages » d'un prêtre qu'il nomme *brahmaputra*. Comme ce nom dans son sens étymologique ne s'opposerait nullement à celui d'*udgātar*, on peut se demander s'il ne serait que la désignation technique d'un prêtre particulier, et précisément du Brāhmaṇācchaṃsin.

En tout cas, à défaut du nom de l'*achāvāka*, un vers d'un hymne non suspect, V, 41, 16, contient un emploi équivalent du substantif áchokti : *kathā́ dācema námasā sudā́nūn evayā́ marúto áchoktau*. Le mot *evayā́* rapproché de *marútas* est une allusion évidente à l'hymne V, 87, avec le refrain *evayā́marut* qui lui a donné son nom dans le rituel, et le mot *áchokti* en est une autre non moins claire à l'Achāvāka qui récite en effet l'hymne Evayāmarut au pressurage du soir, le sixième jour *prishṭhya* (8, 4, 2). Sans nier que cette récitation ait pu appartenir primitivement à un sacrifice de Soma quelconque pour être réservée seulement plus tard à l'un des jours d'un *sattra*, on ne peut s'empêcher de rêver devant la perspective qu'un pareil texte semble ouvrir sur l'ancienneté des règles les plus particulières des sūtras. En tout cas la question préalable ne saurait nous être opposée au début de cette discussion sur la présence dans la Saṃhitā de certains çastras propres aux hotrakas. Or des raisons analogues à celles qui nous ont fait reconnaître des çastras du hotar dans les sūktas VIII, 6, 81, 82, nous engagent tout au moins à chercher des çastras du Maitrāvaruṇa, des-

tinés pareillement à l'atirātra (sauf l'addition de l'hymne en *jagatī*) dans les sūktas en gāyatrī VIII, 32, et IV, 30, qui figurent en effet dans les çastras de ce prêtre, l'un (en partie) au premier paryāya, l'autre (sauf la suppression du vers 24 et dernier, anushṭubh) au troisième.

Le sūkta IV, 30, en particulier, n'a guère pu être autre chose. M. Oldenberg a déjà remarqué que cet hymne, bien divisible en ṭricas, ne peut (en raison de la connexion étroite de plusieurs de ses strophes) être considéré comme une simple agglomération d'autant d'hymnes distincts, ce qui n'a pas empêché les diascévastes de le ranger à la place des hymnes de trois vers. C'est exactement le cas des sūktas II, 41; I, 23; III, 26, qui sont des çastras avérés, et ce nouvel exemple paraît se prêter à la même explication. Les deux premiers ṭricas ont entre eux la plus étroite ressemblance; ils ont pu faire un stotriya et un anurūpa aussi conformes que possible, et en même temps leur texte, relatif aux exploits d'Indra pendant la nuit, convient à merveille à la cérémonie de l'atirātra. Il n'est donc peut-être pas trop hardi de supposer qu'ici encore un stotriya et un anurūpa nouveaux ont été ajoutés pour le besoin des combinaisons numériques.

Cependant il y a encore une autre explication possible de ces additions en tête des anciens çastras. Les deux premiers ṭricas du sūkta IV, 30, nous paraissent plus réellement « conformes » que les ṭricas I, 5, 1-3, et VIII, 82, 4-6, qui ont usurpé leurs fonc-

tions. Mais on paraît avoir cherché de plus en plus une correspondance tout extérieure entre le stotriya et l'anurūpa, par exemple l'identité du premier mot, fût-ce un simple préfixe, *ā́*, comme dans le cas présent. Peut-être une préoccupation analogue a-t-elle contibué à faire ajouter en tête du çastra du hotar au troisième paryāya[1] le tṛca III, 51, 10-12, dont le premier vers a, à la fin de son premier pāda, la forme *ójasā* comme le premier vers du sūkta VIII, 6, devenu le premier de l'anurūpa.

Une raison du même ordre peut seule expliquer, à ce qu'il semble, l'addition du tṛca VII, 31, 1-3, en tête du sūkta VIII, 32, dans le çastra du Maitrāvaruṇa au premier paryāya, si ce sūkta, comme je le suppose, était déjà par lui-même un çastra. Ce sūkta en effet a trente vers dont les dix-huit premiers seulement figurent dans le çastra. Si une suppression a dû être faite en vue des combinaisons numériques, on ne peut naturellement rapporter l'addition à la même cause : rien n'empêchait de garder trois vers de plus. Mais le stotriya et l'anurūpa nouveaux commencent tous les deux par le préfixe *prá*.

En somme cet exemple est beaucoup moins frappant que les précédents, surtout que ceux où nous avons reconnu des çastras du hotar. L'analogie pourtant méritait d'être relevée. D'une façon générale, il devient probable, comme je l'avais annoncé[2], que des longs sūktas en tṛcas du maṇḍala VII, et des

[1] Voir ci-dessus.
[2] Voir [ci-dessus].

morceaux analogues comme l'hymne IV, 30, ceux qui ne sont pas des collections de stotriyas, d'anurūpas, de *pratipads*, etc., sont des çastras tout formés.

En voici d'ailleurs un nouveau qui, avec des additions d'un autre genre, des additions en queue, est resté le çastra d'un hotraka, non plus dans la cérémonie de l'atirātra, mais au pressurage du matin, où il est récité par le Brāhmaṇācchaṃsin (5, 10, 28). C'est le sūkta VIII, 17, à Indra, pareillement en gāyatrī, sauf les deux derniers vers 14-15, formant un bārhatapragātha dont nous ne rechercherons pas actuellement l'origine; en tout cas il devait naturellement disparaître dans la liturgie définitive qui n'admet que la gāyatrī dans les récitations du hotraka au prātaḥsavana. Les douze premiers vers (le treizième est une *dānastuti*) forment quatre tṛcas dont les deux premiers se répondent exactement par leur premier pāda. Ils ont très bien pu être disposés dès l'origine pour l'usage auquel nous les voyons servir, ou pour un usage analogue.

J'en dirai autant des neuf gāyatrīs du sūkta III, 12, à Indra et Agni, récité par l'Achāvāka dans le même pressurage du matin. Elles sont reliées pareillement en tête du çastra, et les deux premiers tṛcas remplissent les fonctions de stotriya et d'anurūpa, au moins d'après Çāṅkhāyana[1] (7, 13, et 1 et 2). Dans Āçvalāyana (5, 10, 28), c'est le troisième tṛca,

[1] A moins que l'ordre des tricas fût différent dans la samhitā qu'il suivait. Ce serait alors cette autre disposition de l'hymne qui répondait au çastra primitif.

commençant par le même mot que le premier, qui est devenu l'anurūpa. On remarquera que ce sūkta appartient au maṇḍala où nous avons relevé déjà, outre un āgnimāruta-çastra, de très curieuses collections de vers liturgiques. Il est, par exception, classé d'après le nombre total de ses vers, au milieu des sūktas proprement dits (et des sūktas à Agni, bien qu'il soit adressé à Indra et Agni). Mais la même série offre d'autres particularités du même genre, particulièrement le sūkta 16 en pragātha.

Nous ne pouvons quitter le sujet des hotrakas sans dire un mot des six sūktas I, 4-9, de dix gāyatrīs chacun. Ces soixante vers, dans l'ordre de la Saṃhitā, forment le stock où puise le Brāmaṇācchaṃsin, au pressurage du matin, dans les jours abhiplava ou pṛishṭhya, quand il doit allonger son çastra en raison de l'accroissement du *stoma* (7, 5, 15), c'est-à-dire du nombre de répétitions que les Udgātars ont fait subir aux vers du stotra correspondant. Les six sūktas, dont le classement dans la collection de Madhuchandas est une énigme[1], semblent bien y être entrés déjà comme une compilation liturgique, à la suite du praüga-çastra formé par les sūktas 2 et 3.

Je reviens en terminant sur le sūkta IV, 30, auquel nous avons reconnu le caractère d'un *çastra*, pour faire remarquer la répartition des tṛicas de gāyatrīs entre les deux sūktas suivants dont l'un, 31,

[1] Voir *Journal asiatique*, 1886, p. 267.

en a cinq, et le suivant, 32, en a huit. Pourquoi les treize tṛcas n'ont-ils pas été réunis en un seul sūkta, comme les seize du sūkta VI, 16, par exemple? Partout ailleurs les tṛcas d'une même série, sans lien particulier entre eux, sont réunis dans un seul sūkta, par mètre [1], ou même, quand ils sont peu nombreux, dans un sūkta unique pour tous les mètres. Aurions-nous encore ici deux anciens çastras analogues à IV, 30?

D. Autres çastras de forme ancienne.

Il paraît démontré en thèse générale, et indépendamment des doutes qui peuvent subsister sur tel ou tel de nos exemples, que la Saṃhitā renferme des çastras ou des commencements de çastras, destinés d'avance à l'usage spécial auquel ils sont employés, en tout ou en partie, dans la liturgie définitive. On admettra sans peine qu'elle puisse contenir aussi d'autres çastras, non seulement sortis de l'usage, non seulement construits d'après des principes en partie différents, comme le praüga de Medhātithi par exemple, mais tels qu'il soit impossible de les comparer particulièrement à aucun des çastras restés usités.

C'est du moins un trait général de ressemblance

[1] Les sept sūktas 61-67 du maṇḍala IX, également composés de tṛcas de gāyatrīs, sont hors de cause puisqu'ils sont attribués à autant d'auteurs différents, et quand on ne tiendrait pas compte de cette attribution, le total des tṛcas est hors de proportion avec le mètre, et enfin ils sont répartis par groupes égaux.

avec les çastras connus que la présence en tête d'un sūkta de deux pragāthas ou de deux tṛicas nettement distingués de ce qui suit. Dans ces nouveaux exemples où la comparaison du rituel des sūtras nous fait défaut, il sera prudent de nous en tenir aux indications qui font l'objet principal de notre étude, c'est-à-dire aux indications métriques. Mais celles-là dans plusieurs cas semblent caractéristiques.

Le sūkta VIII, 1, à Indra, composé de bṛihatīs, commence par deux bārhata-pragāthas. Cette composition métrique ne semble-t-elle pas trahir au premier coup d'œil un ancien *çastra?* J'en dirai autant de VI, 44, également à Indra, en *trishṭubh,* commençant par deux tṛicas anushṭubh.

Le second exemple est particulièrement instructif. Le sūkta entier est clairement composé de tṛicas (le 3ᵉ tṛica se distingue même légèrement des suivants par le mètre qui semble un compromis entre la trishṭubh et la virāj). Il précède un autre sūkta en tṛicas de gāyatrīs, suivi d'un tṛica en pragāthas. Bref il est bien à la place qu'assigne aux tṛicas le principe numérique de classement. Mais le principe métrique auquel obéit le sūkta suivant en tṛicas de gāyatrīs semble violé à l'égard du nôtre par le classement des deux tṛicas anushṭubh avant les tṛicas en trisṭhubh. Aussi avais-je soupçonné là une interpolation.

Mais les interpolations révélées par la violation de l'ordre numérique semblent reléguées, au moins dans les maṇḍalas anciens, comme le VIᵉ, à la fin des séries divines. Les hypothèses d'interpolation

d'hymnes ou de vers au milieu des séries, auxquelles m'avait conduit précédemment[1] la vérification du principe métrique, étaient donc assez peu vraisemblables et laissaient subsister quelques doutes sur la portée du principe lui-même, malgré ses nombreuses applications. L'ensemble de ce travail, comme je l'ai annoncé, les rendra inutiles, et voici déjà, si je ne me trompe, une des difficultés levée.

Les tṛicas dont se compose le sūkta VI, 44, étaient réunis déjà avant la compilation de la Saṃhitā. Il n'en a pas moins été, suivant le principe déjà relevé par M. Oldenberg et dont nous avons cité plusieurs autres exemples, classé après les hymnes de quatre vers, par assimilation de ses tṛicas à des hymnes de trois vers. Il a été placé devant le sūkta 45, en tṛicas de gāyatrīs, parce qu'il est composé de mètres plus longs. Mais ses deux tṛicas anushṭubh sont restés avant les tṛicas de trishṭubh, parce qu'il formait déjà un tout indissoluble.

Des interpolations seraient plus facilement admissibles à la fin du sūkta I, 84, à Indra, qui clôt une série. Mais l'ordre de ses strophes serait légitimement indépendant du principe métrique, et n'impliquerait aucune interpolation si elles étaient agglomérées avant le classement. Or le mètre qui varie avec chacune d'elles à partir du vers 7 est au contraire le même dans les six premiers vers. Il semble bien naturel de voir là encore un stotriya et un anu-

[1] *Journal asiatique*, [1886, p. 208].

rūpa, et dans l'ensemble du sūkta un çastra de forme ancienne.

Le sūkta VII, 31, toujours à Indra, a déjà été considéré par M. Oldenberg[1] comme indissoluble, quoique divisible en tricas et rangé pour cette raison à la place qui appartiendrait à des hymnes de trois vers. Sa composition métrique, trois tricas de gāyatrī suivsi d'un trica de virāj, est moins caractéristique que celle des sūktas précédemment étudiés. Il n'en est pas moins très possible que les deux premiers tricas aient eu primitivement l'un la fonction de stotriya, l'autre celle d'anurūpa. De même, sur les trois bārhata-pragātha qui précèdent six brihatī (suivies d'une dānastuti) au commencement du sūkta VIII, 59, les deux premiers pourraient, comme ceux du sūkta VIII, 1, être un stotriya et un anurūpa anciens[2].

Nous retrouvons une séparation métrique bien nette entre les six premiers vers, formant deux tricas de même mètre, et les vers suivants, dans les sūktas à Indra VIII, 51 et 89, formés pareillement de tricas rangés dans un ordre indépendant du principe métrique. Le refrain commun à tous les vers du premier et le mètre des six premiers vers du second qui est la trishtubh, inusitée dans les stotriyas et les anurūpas du rituel définitif, ne seraient ni l'un ni l'autre une objection bien grave à l'hypothèse qui

[1] Article cité.

[2] Remarquons pourtant que le 5-6 est la *yoni* d'un sāman célèbre.

ferait de ces deux nouveaux sūktas deux çastras de forme *ancienne*.

Pour assigner une place dans le sacrifice du Soma à des çastras dont la divinité serait Indra, on n'aurait que l'embarras du choix. Il n'en serait pas de même pour le sūkta VI, 52, aux Viçvedevās, si, comme sa composition métrique pourrait le faire supposer (1-6 trishṭubh, 7-12 gāyatrī, 13-17 trishṭubh, sauf 14 qui est une jagatī), celui-là aussi était un ancien çastra. Il n'y a qu'un *vaiçvadevaçastra*, et il commence par une *pratipad*, un *anucara* et un nividdhānīya sūkta adressés tous à Savitar. Quant au sūkta aux Viçvedevās, il n'est pas précédé de deux tṛcas qui se répondent. La disposition peut avoir été différente dans un autre temps et dans une famille particulière. On pourrait même supposer que le stotriya et l'anurūpa étaient au milieu (7-12), comme ils le sont encore dans l'*āgnimārutaçastra*. Mais un seul exemple ne nous permet pas de conclure.

E. Autres récitations.

Indépendamment des çastras, le hotar ou ses aides sont encore chargés de récitations caractéristiques. Citons d'abord l'éloge des pierres du pressoir par le Grāvastut dans le pressurage de midi. Outre les hymnes du maṇḍala IX, qui peuvent y être intercalés[1], cet éloge comprend trois hymnes aux pierres, X, 94, 76 et 175 (5, 12, 9 et 10). Nous ne sup-

[1] Voir plus haut.

poserons pas naturellement que ces hymnes aient été dès l'origine employés tous les trois à la fois, mais il est évident que chacun d'eux a été composé expressément pour une cérémonie identique.

J'ai rappelé plus haut la composition du *prātar-anuvāka*. C'est l'un des exemples les plus remarquables de l'accumulation des hymnes dans le rituel composite où se sont fondus les rituels primitivement distincts des différentes familles. Mais on avait pu de bonne heure, dans quelques familles, combiner le petit nombre d'hymnes ou de tṛicas dont on disposait pour cette récitation.

Je crois trouver du moins une combinaison des deux derniers *kratu*, comme on les appelle, l'*aushasa* et l'*āçvina-kratu*, dans le sūkta I, 92, de Gotama, composé de quinze vers à l'aurore suivis de trois vers aux Açvins. La partie même de ce sūkta qui est consacrée à l'aurore est d'une complexité métrique qui exclut l'idée d'un seul hymne primitif: 1-4 *jagatī*, 5-12 *trishṭubh*, 13-15 *ushṇih*.

Ce dernier tṛica ainsi que le tṛica aux Açvins qui est pareillement en *ushṇih* rappelle les emplois caractéristiques de ce mètre exceptionnel dans le dernier çastra d'une cérémonie, à savoir, dans le stotriya et l'anurūpa de l'Achāvāka tant au troisième pressurage, c'est-à-dire au dernier des quinze çastras de l'ukthya (6, 1, 2), qu'au troisième paryāya, c'est-à-dire au dernier des douze çastras de l'atirātra. Peut-être la valeur liturgique de l'ushṇih comme mètre de conclusion dernière était-elle déjà établie. Quoi

qu'il en soit, le sūkta I, 92, paraît être une réunion de petits hymnes consommée en tout cas à l'époque de son entrée dans la Saṃhitā où il est classé d'après le nombre total de ses vers.

Le sūkta I, 113, ne contient que des vers à l'aurore, et que des vers trishṭubh. L'unité n'en est pourtant qu'apparente. Le refrain des vers 4-6 en fait un tṛica nettement distinct de 1-3; et dans la suite de ce sūkta, d'une poésie d'ailleurs très pénétrante, la répétition flagrante de certaines idées essentielles (par exemple vers 7, 10-11, 13) s'expliquerait très bien par la réunion de fragments, tṛicas ou autres, primitivement distincts. Ce serait un *aushasa krata*, rangé comme I, 92, à la place marquée par le nombre total de ses vers.

Nous avons cru reconnaître plus haut un *āçvinaçastra* formant, non un seul sūkta, mais une collection du maṇḍala I, 44-50. On peut se demander si nous n'aurions pas également un prātaranuvāka plus ou moins complet dans la collection 116-126 du même maṇḍala, attribuée à Kakshivat Dairghatamasa. A la vérité, elle comprend deux sūktas aux Viçvedevās, 121-122; mais, à part ces deux sūktas, elle n'a que des hymnes aux Açvins, 116-120, et à l'aurore, 123-124, plus deux dānastuti, 125-126, dont la première renferme les indications les plus précises sur l'heure matinale qui paraît être assignée à la récitation. Peut-être avons-nous dans cette collection une forme particulière du *prātaranuvāka*.

Notre *prātaranuvāka* (pareillement sans hymne à

Agni) du sūkta I, 92, est immédiatement précédé d'un autre sūkta, I, 91, à Soma également rangé à la place marquée par le nombre de ses vers, mais dont la complexité métrique trahit encore la composition fragmentaire : 1-4 trishṭubh, 5-16 gāyatrī, 17 ushṇih, 18-23 trishṭubh. Peut-être ces fragments composaient-ils une récitation analogue à celle du *Somapravahaṇa* où figurent encore les vers 9-11 et 19 (4, 4, 4).

Citons maintenant certaines combinaisons métriques qui paraissent avoir été propres à telle ou telle famille.

Dans le maṇḍala VII, trois hymnes différents, 1 à Agni, 34 aux Viçvedevās et 56 aux Maruts, sont composés chacun de deux parties, dont la seconde est en trishṭubh, et la première en un mètre rare, mais affectionné, semble-t-il, par les Vasishṭhas, la virāj dans le premier, la dvipadā dans les deux autres. Les trois hymnes sont également composés de vingt-cinq vers quoique la partie de trishṭubh varie de l'un à l'autre : sept dans le premier, quatre dans le second, quatorze dans le troisième[1]. L'équivalent de cette disposition se rencontre dans le rituel des sūktas pour le Vaiçvadevaçastra des trois jours Chandomas du Samūḷha daçarātra (8, 7, 24). Les hymnes 34 et 56 eux-mêmes sont utilisés dans le Vaiçvadeva et dans

[1] Ce rapprochement paraît condamner la résolution que j'avais tentée de l'hymne 56 en trois hymnes distincts. (Voir [*Journal asiatique*, 1887, février-mars, p. 200.]) La place occupée par la série aux Maruts dans le maṇḍala VII reste provisoirement une énigme.

l'āgnimāruta du quatrième jour du Vyūḷha daçarātra (8, 8, 4).

Les trois sūktas de Vasishṭha qui viennent d'être cités ne sont pas d'ailleurs les seuls exemples de cette disposition. Nous avons relevé plus haut[1] une collection entière qui n'est autre qu'un *āçvinaçastra* des Kāṇvas. Une autre collection du maṇḍala I *attribuée à un fils ou à un petit-fils de Vasishṭha,* Parāçara Çāktya, 65-73, est une récitation liturgique pareille aux trois sūktas de Vasishṭha. Elle comprend neuf sūktas, adressés tous à Agni, dont les cinq premiers de dix vers, et le sixième de onze vers, sont en dvipadā virāj, et les trois derniers, de dix vers chacun, en trishṭubh. Il n'y a donc plus à chercher les principes de classement de cette collection[2]. Le classement est purement liturgique. Il n'y a plus à supposer une addition d'un vers dans le sūkta 70, de onze dvipadās. Il est même permis de supposer que pour les récitations de ce genre commençant par des dvipadās[3] le nombre de ces vers devait être impair, mieux encore, il devait être un multiple de dix augmenté d'une unité. Car les sūktas VII, 34, et VII, 56, commencent également l'un par vingt et une, l'autre par onze dvipadās.

Dans le maṇḍala V, appartenant à la famille d'Atri, un rapprochement analogue portera sur deux sūktas seulement, mais il est peut-être plus caracté-

[1] P. [137].

[2] Voir *Journal asiatique,* [septembre-octobre 1885, p. 253].

[3] Le sūkta VII, 1, commence par des tṛicas de virāj.

ristique encore. Les sūktas V, 40 et 78, comprennent chacun neuf vers. Tous les deux commencent également par un trica dans le mètre rare *ushṇih* suivi d'un trishṭubh. Dans l'un et dans l'autre les cinq derniers vers sont consacrés à une légende, celle de Svarbhānu d'une part, celle de Saptavadhri de l'autre. Enfin pour ces cinq vers encore la forme métrique est sinon identique, au moins très analogue dans les deux : cinq anushṭubh dans V, 78, et dans V, 40, trois trishṭubh encadrés dans deux anushṭubh.

Les deux paragraphes suivants sont encadrés au crayon bleu dans le manuscrit de M. Bergaigne et portent à la marge un point d'interrogation.

[J'ai cru devoir au moins relever ces curieuses coïncidences. Des ressemblances du même genre, quoique beaucoup moins frappantes, se remarquent dans le maṇḍala VIII, entre les sūktas VIII, 33 et 34, — 60 et 66 (sans compter 17; voir plus haut).

Signalons en terminant un certain nombre de sūktas où soit la complexité des mètres, soit la multiplicité des dieux invoqués, peut faire soupçonner des combinaisons liturgiques sorties de l'usage : I, 22, 24, 79; III, 51, 62; IV, 1; V, 51; VIII, 58 (et même IX, 110).]

CHAPITRE III.

CONCLUSIONS LITURGIQUES DES HYMNES.

A. Conclusions communes à plusieurs hymnes.

On sait que beaucoup de çastras, dans le rituel des Brāhmaṇas et des Sūtras, ont des parties varia-

IMPRIMERIE NATIONALE.

bles selon le jour, avant tout les hymnes mêmes, et des parties constantes au nombre desquelles il faut compter par exemple dans le Vaiçvadevaçastra la *paridhānīyā*, c'est-à-dire le vers final, I, 89, 10 (5, 18, 12).

L'usage d'une paridhānīyā commune paraît remonter aux plus anciens temps de la liturgie védique. Il a même dû être alors beaucoup plus étendu. On ne peut feuilleter le recueil des hymnes védiques sans rencontrer vingt fois un vers identique servant de conclusion à deux ou plusieurs hymnes à un même dieu, dans la collection d'une même famille. Qu'est-ce que ce vers ainsi répété, sinon à peu près l'équivalent de la paridhānīyā de certains çastras? Souvent il se trouve du même mètre que l'hymne auquel il est joint; mais on le joint aussi sans difficulté à des hymnes de mètre différent. Et il ne faut pas croire que ces conclusions communes soient nécessairement des additions postérieures à l'époque de la composition des hymnes. Elles offrent en effet la plus grande ressemblance avec les conclusions communes *d'un seul pāda* telles que *yūyám pāta svastíbhiḥ sádā naḥ*, qu'on lit à la fin de presque tous les hymnes du maṇḍala VII. A mon sens, elles prouvent l'existence ancienne d'un principe liturgique analogue à celui qui a produit plus tard les paridhānīyās proprement dites. N'est-ce pas une application multipliée du même principe qu'il faut voir dans les hymnes composés de vers à refrain commun, et l'origine du refrain, au moins dans

la poésie védique, serait-elle aussi purement liturgique ?

B. Allongement d'un vers final.

Un usage beaucoup plus général que celui de la paridhānīyā est la répétition d'un nombre déterminé de syllabes à la fin d'une récitation. Cet usage a même passé de la liturgie aux livres qui la décrivent, et l'on sait que la fin des chapitres est marquée dans les Brāhmaṇas et dans les Sūtras par la répétition des derniers mots.

Cet appendice liturgique se rencontre déjà, quoique sous une forme un peu différente, à la fin d'un certain nombre d'hymnes védiques. Le dernier vers y est allongé d'un pāda qui, le plus souvent, reproduit le précédent avec une légère variante, et beaucoup plus rarement est entièrement nouveau. Cette addition était passée presque à l'état de règle dans la famille d'Atri, au moins pour les hymnes en *anushṭubh*, si nombreux dans le maṇḍala V. On trouve ainsi une paṅkti formée par la répétition avec une variante du dernier pāda de l'anushṭubh à la fin des hymnes V, 7; 18; 20-23; 35; 39; 50: 52 et même[1] 86, et par l'addition d'un pāda nouveau dans V, 64 et 65.

L'anushṭubh étant très rare en dehors du maṇḍala V, le seul entièrement semblable que j'y relève est la conclusion du vers X, 45. Mais on trouve une trishṭubh finale transformée en çakvarī par la quasi-

[1] Voir plus bas.

répétition d'un pāda dans IV, 27, et dans VI, 49, et dans le trica VI, 15, 13-15, comme dans V, 2. Une gāyatrī finale devient de même une anushṭubh dans VI, 56, et dans les tricas VI, 16, 25-27; 45, 30-33; VII, 94, 9-12; IX, 66, 16-18; 67, 27-29; le pāda additionnel est nouveau dans I, 43; 90; II, 8; III, 37, et VIII, 68. Une jagatī finale est transformée de même en atiçakvarī par la répétition avec une variante du dernier pāda dans le trica VI, 15, 4-6.

L'addition est de deux pādas, dont le second est une quasi-répétition du premier dans l'anushṭubh finale de X, 166, transformée en mahāpaṅkti, et dans la gāyatrī finale de Vāl. 8, transformée en paṅkti.

Il y a combinaison du principe de l'allongement et du principe de la conclusion commune dans les anushṭubh finales de V, 9; 10; 16 et 17 transformées en paṅkti par l'addition d'un pāda commun, et dans les virāj finales de VII, 22 et 68, devenues par le même procédé des trishṭubh.

La présence d'un vers ayant subi un allongement analogue au milieu[1] soit d'un hymne ainsi terminé, V, 9, 5; 10, 4; 52, 6, et VII, 68, 8, soit même de tout autre, VI, 31, 4, est un fait rare qui n'ôte rien de leur signification à ceux qui ont été relevés d'abord.

[1] On trouvera même deux vers de ce genre au commencement de l'hymne VIII, 80, à Apalā qui paraît d'ailleurs tout à fait hors de cause.

L'allongement s'est-il fait quelquefois par une addition plus courte, par exemple par la substitution à un pāda de huit syllabes d'un pāda de douze, qui transforme une anushṭubh finale en bṛihatī, VI, 42, VIII, 78, ou une gāyatrī en puraüshṇih (d'ailleurs très irrégulière), IX, 67, 28-30? Il faut dire qu'ici l'allongement a lieu à l'intérieur de la stance, et jamais par répétition. Mais on peut en tout cas assimiler aux faits précédents l'allongement de la jagatī finale du tṛica VI, 15, 1-3, par addition d'un pāda plus court de huit syllabes, mais formant néanmoins une quasi-répétition.

Signalons encore un fait d'un autre ordre, mais qui ne trouverait pas aisément place ailleurs. Le dernier vers de V, 86, cité plus haut, ne diffère pas seulement des précédents par la quasi-répétition du pāda. Il a de plus reçu par devant une addition : *evéndrāgnibhyām*. Je n'ai pas recherché encore les faits de ce genre, et celui-ci m'est tombé accidentellement sous la main. Il peut y en avoir d'autres. Il serait permis d'en rapprocher peut-être l'addition des upasargas au vers final de X, 96, employé comme yājyā du shoḍaçin (6, 2, 12), bien qu'ici une addition soit faite à chaque pāda, et que les quatre réunis soient destinés à transformer une trishṭubh en 2 anushṭubh. Du moins les upasargas commencent-ils également par *eva* suivi, au moins dans les trois derniers, du nom du dieu.

C. Conclusions en *trishṭubh* des hymnes en jagatī.
Nouvelles observations sur les principes du classement des hymnes.

Voici l'un des faits les plus importants que j'aie à signaler dans ce mémoire. M. Ludwig a déjà signalé la fréquence d'une conclusion en *trishṭubh* après un hymne en jagatī[1]. Précisons d'abord cette indication.

Si l'on met à part les tṛicas (y compris l'hymne X, 41, de trois vers[2] où je n'ai pas relevé d'exemple de ce fait), on trouve cinquante hymnes en jagatī sans mélange de trishṭubh, soixante-quinze hymnes en jagatī avec ou sans mélange de trishṭubh à l'intérieur, et avec conclusion en trishṭubh (y compris le quatrième des hymnes agglomérés dans le sūkta IX, 85, et les hymnes VII, 50; X, 115, dont la conclusion en trishṭubh est transformée en çakvarī par l'addition d'un pāda), soixante-dix-sept si l'on comprend dans ce compte les deux hymnes X, 56 et 78, où la jagatī et la trishṭubh se font à peu près équilibre.

En présence de ces chiffres, nous pouvons négliger six hymnes en jagatī, IV, 40; V, 54; IX, 74; X, 37; 50; 122, contenant une ou deux trishṭubh sans trishṭubh finale, et un autre, X, 170, terminé par une āstārapaṅkti. Nous avons déjà une forte majorité d'hymnes en jagatī à conclusion de trishṭubh.

[1] Der Ṛig-Veda, III, p. 59.
[2] Je n'ai pas non plus compris dans le compte les jagatīs I, 92, 1-4, et X, 62, 1-4, non plus que les longs sūktas I, 162 et 164, qui sont évidemment hors de cause.

Mais si nous distinguons les hymnes les plus courts des hymnes les plus longs, en comprenant parmi ceux-ci les hymnes de huit vers (dont deux seulement sur huit sont en jagatī pure, tandis que sur douze hymnes de sept vers, sept sont dans le même cas), nous obtenons les résultats suivants :

Dans la première catégorie nous trouvons trente-trois hymnes en jagatī pure, contre quatorze hymnes à conclusion de trishṭubh, et par conséquent dans la seconde soixante-trois hymnes à conclusion de trishṭubh contre dix-sept hymnes en jagatī pure.

Bref, au-dessus de huit vers les hymnes en jagatī pure sont deux fois plus nombreux que les autres, tandis qu'au-dessous de sept vers ils ne forment guère qu'un cinquième du tout. Ainsi, pour les hymnes de huit vers et au-dessus, la conclusion en trishṭubh est presque une loi. Au contraire, bien que les hymnes en trishṭubh soient beaucoup plus nombreux que les hymnes en jagatī, le chiffre de ceux qui ont une conclusion en jagatī est insignifiant[1].

Précisons l'étendue de la conclusion en trishṭubh sans excepter celle qui se rencontre dans les hymnes les plus courts, mais en distinguant les hymnes qui présentent en outre une ou plusieurs trishṭubh finales.

La conclusion est d'un vers, sans autre mélange, dans[2]. . . . .

Elle est également d'un vers, mais avec une trishṭubh médiale, dans . . . . .

[1] Voir Ludwig, *loc. cit.*

[2] [Le tableau annoncé n'est pas donné dans le manuscrit.]

Elle est de deux vers.....

Elle est de trois vers.....

Un fait aussi général doit avoir une signification. Or, si nous consultons le rituel des sūtras, nous voyons d'abord que dans les cérémonies auxquelles est assigné le mètre jagatī, c'est-à-dire dans le troisième pressurage, et dans l'atirātra dont tous les çastras, après une partie en gāyatrī, renferment un hymne en jagatī, la yājyā qui succède au çastra est régulièrement une trishṭubh. Il y a une exception unique pour la yājyā de l'āgnimāruta. Mais ce çastra a pour tous les jours une *paridhānīyā* constante en trishṭubh IV, 17, 20. Il en est de même du Vaiçvadevaçastra dont la paridhānīyā constante est I, 89, 10. Enfin les çastras des hotrakas au même pressurage (dans l'*ukthya*) sont composés d'après le stotriya et l'anurūpa de quatre hymnes, le premier et le troisième en jagatī, le second et le quatrième en trishṭubh. Seul, celui du Brāhmaṇācchaṃsin, n'en a que trois et finit par l'hymne en jagatī; mais cet hymne est lui-même terminé par deux trishṭubh qui paraissent tenir lieu du quatrième hymne (6, 1, 2). Les hymnes en jagatī des douze çastras de l'atirātra sont pareillement terminés tous par un ou plusieurs trishṭubh, à l'exception de deux, celui du Maitrāvaruṇa au premier paryāya et celui du Brāhmaṇācchaṃsin au second. Là même d'ailleurs, à défaut du çastra, la yājyā du moins donne la conclusion en trishṭubh.

La conclusion en trishṭubh des récitations en

jagatī paraît donc une règle à peu près absolue du rituel définitif. C'est apparemment le même principe liturgique qui a été appliqué anciennement, quoique avec un peu moins de rigueur, dans nos hymnes. Si leur forme était due à une préférence esthétique, on s'expliquerait moins bien et l'exception portant sur les hymnes les plus courts, et surtout le mélange des mètres à l'intérieur des hymnes. Les hymnes les plus courts ne formaient peut-être souvent que le commencement d'une récitation terminée par un hymne en trishṭubh. Quant au mélange des mètres, il a son pendant dans la série des hymnes en mètres différents qui est restée propre aux ukthyaçastras.

Mais le caractère liturgique de la conclusion en trishṭubh apparaît surtout dans ce fait qu'elle suffit pour donner à un hymne en jagatī le caractère d'un hymne en trishṭubh. C'est ce que nous apprend une application particulière du principe métrique de classement qui m'avait échappé dans une première étude[1]. Du même coup va se trouver supprimé un nombre considérable d'exceptions apparentes à ce principe.

J'avais bien remarqué qu'une moitié environ de ces exceptions portaient sur des hymnes en jagatī et placés après des hymnes en trishṭubh du même nombre de vers, et terminés eux-mêmes par un ou deux trishṭubh. Mais j'avais eu tort d'en conclure que

[1] *Journal asiatique*, septembre-octobre, 1886, p. 202 sqq.

ces trishṭubh avaient été ajoutés après coup à des hymnes précédemment plus courts de un ou deux vers, et qui n'auraient cédé le pas aux trishṭubh qu'en vue de l'ordre numérique. La vérité est, je crois, que les hymnes en jagatī terminés par des trishṭubh ont été confondus avec les hymnes en trishṭubh en raison de la valeur liturgique de la trishṭubh finale.

Ma formule du « mètre dominant » doit donc subir une légère modification. Il sera plus exact de dire que les hymnes du même nombre de vers sont rangés en gradation descendante d'après la longueur du mètre *caractéristique*.

Ainsi se trouvent supprimées les exceptions apparentes : I, 166; II, 34; IV, 36; 45; V, 59; VI, 8; VII, 46 et 50 (trishṭubh finale changée en çakvarī par la répétition d'un pāda); X, 43; 44; 100; 113. Si l'on songe que dans plusieurs de ces cas la suppression d'un vers final en entraînerait une dans l'hymne et quelquefois dans les deux hymnes suivants, on ne pourra garder de doute sur l'exactitude de cette rectification.

L'interprétation proposée plus haut d'une autre exception apparente pour l'assimilation du vers III, 24, commençant par une anushṭubh à un hymne en anushṭubh se trouve ainsi confirmée, la valeur *liturgique* de l'anushṭubh initiale[1] n'étant pas moins bien

[1] Il n'y a aucune comparaison à faire entre le cas de l'hymne III, 24, et celui du sūkta X, 179, qui est une simple collection de formules.

établie que celle de la trishṭubh finale. Au contraire, les hymnes en trishṭubh exceptionnellement terminés par des jagatīs ne prennent nullement le caractère de la jagatī et restent classés parmi les hymnes en trishṭubh. Exemples : V, 60, et VI, 7.

C'est l'occasion de rappeler l'explication que nous a déjà fournie cette étude pour d'autres exceptions apparentes au principe métrique de classement. Les sūktas VI, 44, et VII, 31, quoique classés à la place des hymnes de trois vers, sont des agglomérations de tṛicas antérieures à l'œuvre des diascévastes. Il en est de même de I, 84, et de II, 41, placés d'ailleurs chacun à la fin d'une collection.

A la fin des collections ou seulement des séries, l'hypothèse de l'interpolation ne souffre pas plus d'objections pour l'explication des infractions au principe métrique que pour celle des exceptions aux principes numériques. Elle devra sans doute être maintenue dans la plupart des cas. On ne peut guère la repousser non plus pour la longue collection des hymnes 85-191 du maṇḍala X, même à l'intérieur des sous-séries métriques, où se remarquent pareillement de nombreuses violations du principe numérique de la longueur des hymnes. Les exceptions au principe métrique qui sont dans ces conditions se réduisent d'ailleurs aux hymnes 105, 144, 153 et 170 : 144 est d'ailleurs métriquement informe, et si nous n'invoquons pas pour justifier la place de 105 la valeur liturgique de la trishṭubh finale, c'est pour ne pas appliquer à un hymne en

ushṇih un principe qui n'est démontré que pour les hymnes en jagatī.

L'hypothèse d'interpolations, tout au moins d'interpolations nombreuses, au milieu des séries est au contraire peu vraisemblable *a priori* dans toutes les autres parties de la Saṃhitā[1]. Aussi les exceptions au principe métrique dans ces conditions s'y trouvent-elles réduites à *quatre :* I, 75; 155; III, 13; V, 10 (si on laisse de côté IV, 50, où la question se complique d'une autre, la décomposition en deux hymnes d'un sūkta unique violant les principes numériques), soit *deux* pour toute l'étendue des six maṇḍalas les plus authentiques. Encore l'une de celles-ci, IV, 10, pourrait-elle être supprimée : qui sait en effet quelle place exacte convenait à un hymne en *padapaṅkti?* Le plus sage sera de négliger désormais ces exceptions, au moins jusqu'à plus ample informé.

D'autres dispositions paraissent familières non seulement à la famille d'Atri, mais à celle de Bharadvāja, et on les rencontre ailleurs encore.

Nous avons cru pouvoir signaler déjà dans le maṇḍala V un type curieux de composition métrique. En voici un autre plus simple, mais non moins intéressant. Des trois hymnes aux Viçvedevās, V, 41, 42 et 43, le premier se termine par une *ekapadā*, et les deux derniers présentent une

[1] Je laisse de côté décidément le maṇḍala VIII où les principes de classement ne sont pas encore tirés au clair.

ekapadā commune devant un vers final, qui est également commun à tous les deux, c'est-à-dire devant une paridhānīyā. L'*ekapadā* ressemble fort ici aux *dhāyyā* de la liturgie définitive, et on pourrait supposer que celle qui termine l'hymne V, 41, était destinée à jouer le même rôle devant une paridhānīyā à ajouter.

La paridhānīyā manquerait pareillement dans tous les exemples du même genre que présente le maṇḍala VI. On y trouve une ekapadā finale dans l'hymne 63, et une dvipadā finale dans les hymnes 10 et 17.

Dans le sūkta 47, d'ailleurs composé de fragments et vraisemblablement interpolé, la dvipadā 25 marque nettement la séparation de deux fragments distincts.

Enfin dans un autre maṇḍala, le IVe, l'hymne 17 à Indra, régulièrement placé, est terminé par une paridhānīyā qui lui est commune avec plusieurs autres, et renferme une *ekapadā* (15) qui le divise en deux parties inégales.

Peut-être certains sūktas terminés par une ekapadā appellent-ils comme complément, non pas une paridhānīyā, mais un autre hymne. En tout cas on ne peut guère se dispenser de supposer à ces éléments une valeur liturgique.

CHAPITRE IV.

RÉPARTITION DES MÈTRES ENTRE LES DIVINITÉS DANS LES DIFFÉRENTES FAMILLES.

Observations préliminaires.

Dans la liturgie des Brāhmaṇas et des Sūtras, les trois principaux mètres sont, d'après les principes formulés dans les Brāhmaṇas eux-mêmes, répartis entre les trois pressurages : la gāyatrī est le mètre du matin, la trishṭubh le mètre de midi, la jagatī le mètre du soir, sauf les substitutions et les modifications de tout genre propres à certains jours des sattras, et surtout aux deux dernières périodes des trois jours du vyūḷha daçarātra. Quant à l'anushṭubh, c'est le mètre : 1° des commencements, c'est-à-dire du premier çastra du matin, l'ājya, et du premier vers du premier çastra tant à midi que le soir et dans l'atirātra; 2° du shoḍaçin, où elle ne figure d'ailleurs que par tṛicas, et en partie par couples de tṛicas de mètres différents artificiellement transformés chacun en deux tṛicas d'anushṭubh.

La gāyatrī, outre ses emplois au pressurage du matin, en a d'autres qui lui sont communs avec le pragātha. Ces deux mètres sont ceux, l'un des tṛicas, l'autre des dvyṛicas composant les stotras chantés par les udgātars, et par conséquent des stotriyas récités par les hotars, qui ne sont que la répétition des stotras, ainsi que les anurūpas qui font suite aux stotriyas, et d'autres éléments analogues, non seulement les pratipads et les anucaras qui remplacent

les stotriyas et les anurūpas en tête du premier çastra tant du midi que du soir, mais différentes intercalations. Il n'y a pas à cet égard de distinction entre les différents pressurages, si ce n'est pour les *pavamāna-stotras*, composés d'un plus grand nombre de vers en différents mètres, mais terminés par le mètre caractéristique du pressurage : la gāyatrī le matin, la trishṭubh à midi, la jagatī le soir.

Sous ces réserves, la trishṭubh est le mètre exclusif du pressurage de midi, comme la gāyatrī est, à part le premier çastra en anushṭubh, le mètre exclusif du pressurage du matin.

Mais au pressurage du soir, le privilège de la jagatī n'exclut pas la trishṭubh ni la gāyatrī. Nous rencontrons la trishṭubh, non seulement dans les yājyās qui font immédiatement suite aux çastras, mais à l'intérieur des çastras des hotrakas, composés d'hymnes en jagatī et d'hymnes en trishṭubh alternés. Quant à la gāyatrī, elle remplit la plus grande partie des çastras de l'atirātra terminés seulement par un hymne en jagatī.

L'usage de la gāyatrī et du pragātha dans les éléments communs aux chants des udgātars, et aux récitations des hotars, dépendant des chants des udgātars, paraît remonter à l'époque même de leur composition. C'est ce que M. Oldenberg a parfaitement démontré [1].

L'affectation de la gāyatrī, de la trishṭubh, de la

[1] Article cité.

jagatī et même de l'anushṭubh aux différents pressurages ou à différentes parties de tel ou tel pressurage est-elle également ancienne, au moins dans certaines familles? Telle est la dernière question que je veux aborder aujourd'hui. Ce sera la conclusion naturelle d'une étude sur la forme métrique des hymnes du Ṛig-Veda et les données qu'on en peut tirer pour l'histoire de la liturgie védique.

Posée dans ces termes, la question peut sembler au premier abord impliquer une pétition de principe. Rien n'est plus simple, sauf de très rares exceptions, que de déterminer la divinité d'un hymne. Mais savons-nous, étant même admis le principe des trois *pressurages*, si la répartition des divinités entre ces trois parties principales de la cérémonie a été la même toujours et partout? n'est-ce pas justement l'un des deux points, et même le point principal à démontrer? Dans l'ordre d'idées et de méthodes auquel je restreins cette première étude, puis-je parler d'autre chose que de l'affectation des différents mètres à telle ou telle *divinité?*

L'objection paraît facile à réfuter. Tout en me bornant aujourd'hui, pour ce qui concerne les données intrinsèques des hymnes, à rappeler des faits universellement connus, tels que la présence d'Indra aux trois pressurages, celle des Ṛibhus au pressurage du soir, l'attribution de la première part à Vāyu au pressurage du matin, je crois pouvoir traiter d'un seul coup, et par une même méthode, la question des divinités et celle des pressu-

rages. S'il est prouvé, par exemple, que dans la plupart des familles la jagāti a été spécialement affectée aux différentes divinités que la liturgie définitive appelle au pressurage du soir, la meilleure explication de cette communauté de mètre ne sera-t-elle pas la participation aux mêmes libations, au même service, si on peut s'exprimer ainsi, du festin sacré?

Mais si la méthode paraît irréprochable, l'usage en est délicat. Indra, ayant part aux trois pressurages, a droit à la jagatī comme les divinités du soir et à la gāyatrī comme les divinités du matin (sans compter l'usage de la gāyatrī dans l'atirātra et de l'anushṭubh dans le shoḍaçin).

Ajoutons immédiatement qu'en dehors des çastras proprement dits il y a une récitation, le prātaranuvāka, qui devient même un çastra, l'Āçvina-çastra, par l'addition d'hymnes au Soleil, à la fin de l'atirātra, et dont les divinités, Agni, l'Aurore, les Açvins (et dans l'Āçvina-çastra le Soleil), à en juger par la liturgie définitive, acceptent indifféremment tous les mètres.

La première de ces divinités, Agni, réclame l'anushṭubh dans l'ājya-çastra, au pressurage du matin, et sous les noms de Vaiçvānara et de Jātavedas, la jagatī au pressurage du soir. Les hymnes à Vaiçvānara, et, dans une moindre mesure, ceux à Jātavedas, se distinguent intrinsèquement des autres hymnes à Agni, mais non les hymnes de l'ājya-çastra. Heureusement l'anushṭubh est rare, et si nous la

IMPRIMERIE NATIONALE.

rencontrons surtout dans des hymnes à Agni, le fait aura sa signification. Rappelons d'ailleurs que nous avons déjà démontré d'une façon générale l'ancienneté de la valeur liturgique attribuée à l'anushṭubh comme mètre des commencements.

Les divinités du matin autres que l'Agni de l'ājya-çastra demandent le mètre gāyatrī. Ce sont, avec Indra, invoqué par le Brāhmaṇācchaṃsin, les couples Mitra et Varuṇa, Indra et Agni célébrés, le premier par le Maitrāvaruṇa, le second par l'Achāvāka, et enfin les divinités du praüga-çastra récité par le hotar.

Nous possédons, comme on l'a vu, au moins trois praüga-çastras tout formés, appartenant à autant de familles différentes. Tous sont en tṛicas de gāyatrī, et c'est encore une indication précieuse sur l'ancienneté de l'affectation des mètres à une partie déterminée de la cérémonie. C'est aussi un exemple des divergences qui existaient entre les familles pour la distribution des places aux différents dieux dans le festin sacré; mais ces divergences sont presque insignifiantes en comparaison des concordances.

A défaut de praüga-çastras tout formés, d'autres familles ont des hymnes à Vāyu et Indra et Vāyu, qui, d'après leur texte même, étaient évidemment destinés au pressurage du matin. Ces divinités sont d'ailleurs à peu près les seules, parmi celles du praüga-çastra, qui ne soient pas invoquées dans quelque autre partie de la cérémonie. La liste des divinités exclusivement matinales ne comprendra

donc, avec Mitra et Varuṇa, et Indra et Agni, que Vāyu et Indra et Vāyu. Si la gāyatrī leur est exclusivement attribuée, si seulement la trishṭubh et la jagatī leur sont à peu près inconnues, au moins dans certaines familles, le fait aura encore sa signification.

Mais l'observation la plus générale à laquelle donneront lieu les liturgies des différentes familles, celle qui s'étendra, dans une plus ou moins forte mesure, à toutes, une seule exceptée, est l'attribution de la jagatī aux divinités du soir, c'est-à-dire à Savitar, au Ciel et à la Terre, aux Ṛibhus et aux Viçvedevās, invoqués dans le Vaiçvadeva-çastra, à Vaiçvānara, aux Maruts et à Jātavedas, invoqués dans l'Āgnimāruta, à Varuṇa et à Indra et Varuṇa, à Brahmaṇaspati et à Indra et Brahmaṇaspati, à Vishṇu et à Indra et Vishṇu, invoqués dans les trois çastras des hotrakas.

La jagatī ne sera pas le mètre exclusif de ces divinités. Aussi ne l'est-elle pas, même dans la liturgie définitive. Sur deux hymnes à Indra et à Varuṇa, et sur deux hymnes à Vishṇu, l'un seulement est en jagatī, l'autre en trishṭubh. L'hymne unique à Bṛihaspati et l'hymne unique à Indra et Vishṇu sont en trishṭubh. En revanche, les hymnes des mêmes çastras adressés à Indra seul sont en jagatī. Il ne faut pas nous attendre à retrouver exactement les mêmes combinaisons dans la liturgie de chaque famille. Le seul fait à retenir est l'alternance de la jagatī et de la trishṭubh dans les çastras des hotrakas au pressurage du soir.

On comprendrait aisément que les deux mètres eussent été également combinés dans le Vaiçvadeva et dans l'Āgnimāruta. En fait, sans parler des yājyās en trishṭubh, et des conclusions en trishṭubh des hymnes en jagatī que présente la liturgie définitive, nous avons déjà relevé, dans le sūkta 26 du maṇḍala III, un Āgnimāruta ancien, composé de trois tṛicas faisant fonction d'hymnes, dont les deux premiers sont en jagatī et le troisième en trishṭubh.

Il nous suffira donc de constater la prédominance de la jagatī dans les hymnes aux divinités du soir, soit d'une façon absolue, soit par rapport aux autres hymnes, et particulièrement aux hymnes à Indra. Quant à ces derniers, l'examen le plus superficiel nous apprendrait qu'ils sont, en grande majorité, rédigés en trishṭubh, c'est-à-dire dans le mètre affecté au pressurage de midi qui appartient exclusivement à Indra, accompagné ou non des Maruts.

Tous ces faits supposés établis, quelle en serait la portée exacte? Les concordances métriques entre la Saṃhitā du Ṛig-Veda et le rituel des Brāhmaṇas et des Sūtras ne peuvent-elles pas s'expliquer par le fait que les hymnes dont la composition était conforme à ce rituel auraient été seuls conservés?

Assurément la réunion des hymnes des différentes familles en un seul recueil paraît trahir l'intention d'établir aussi un rituel commun. Mais je ne puis voir là que la première opération de cette grande entreprise. La Saṃhitā du Ṛig-Veda ne suppose pas le rituel des Brāhmaṇas et des Sūtras. Au contraire,

on peut croire que, si ce rituel eût été constitué, la Saṃhitā eût présenté les hymnes dans l'ordre des cérémonies, qu'elle eût ressemblé en un mot aux saṃhitās du Yajur-Veda et du Sāma-Veda. D'ailleurs, et c'est sur ce point qu'il faut surtout insister ici, notre Saṃhitā comprend un grand nombre d'hymnes dont on n'emploie que des vers isolés et qui même n'ont aucun usage liturgique connu.

Mais en fût-il autrement, l'objection supposée ébranlerait tout au plus des déductions fondées sans distinction sur l'ensemble des hymnes de la Saṃhitā. Ce n'est pas ainsi que nous procéderons, et les divergences mêmes que nous constaterons entre certaines familles prouveront que les différents maṇḍalas et plus généralement les différentes collections sont bien les témoins irrécusables de liturgies anciennes propres à chacune d'elles.

Sera-t-il permis d'aller plus loin et de faire remonter la répartition des mètres entre les divinités, et par suite entre les pressurages, au temps même de la composition des hymnes? Si la Saṃhitā du Ṛig-Veda, dans son ensemble, n'est pas un choix d'hymnes adaptés à la liturgie définitive, les différents maṇḍalas, les différentes collections ne pourraient-elles pas être des choix plus anciens adaptés aux liturgies propres de chaque famille? Il sera prudent de ne pas trancher aujourd'hui la question, et d'attendre les éclaircissements qui peuvent être cherchés dans les données intrinsèques des hymnes. Cependant je rappellerai que ces hymnes, même

pris isolément, trahissent souvent, au moins sous leur forme actuelle, des intentions liturgiques, et que la valeur de l'anushṭubh initiale et de la trishṭubh finale, en particulier, y paraît la même que dans la liturgie définitive; or il n'y a aucune bonne raison[1] de considérer ces éléments comme des additions plus ou moins tardives. Bref, je considère comme probable, sauf à revenir sur cette question dans la suite des études annoncées, que dans beaucoup d'hymnes le choix du mètre a été imposé à l'auteur par un principe rituel préexistant. Sans doute il y a eu des hymnes dans les différents mètres avant que les mètres eussent été affectés à des usages étroitement déterminés. Mais, d'un côté, je ne parle que d'une partie des hymnes qui nous ont été conservés, et de l'autre, il est bien permis de croire que les premiers essais, que les compositions d'une période de tâtonnements, ont péri, soit en totalité, soit tout au moins en grande partie.

Il est vrai que le même sort a pu atteindre, a vraisemblablement atteint des hymnes moins anciens et appartenant à une période où les règles liturgiques des différentes familles auraient été déjà fixées. Sans parler des courtes collections du maṇḍala I, par exemple, les maṇḍalas les plus authentiques, du second au septième, ne paraissent pas renfermer tous les éléments d'une liturgie complète. Aussi ne pourrait-on, sans une grave imprudence, conclure,

[1] Voir plus haut.

par exemple, de données purement négatives à l'exclusion de certaines divinités et des prêtres spéciaux chargés de leur louange. Il ne faudra donc pas perdre de vue non plus que nos statistiques métriques, tout en s'étendant à l'ensemble d'un maṇḍala, n'embrassent pas nécessairement la liturgie complète d'une famille.

Enfin la répartition ordinaire des mètres principaux est renversée dans la liturgie définitive à certains jours des sattras. Si telle ou telle famille avait connu, et les sattras, et des usages particuliers à certains jours, et si la collection de ses hymnes ne comprenait que des débris, tant d'un rituel ordinaire que d'un rituel extraordinaire, il faudrait désespérer de l'entreprise que nous allons tenter.

A ces nouvelles objections il n'y a qu'une réponse à faire : l'exposé des faits. On va voir, je l'espère, qu'il s'en dégage des données vraiment dignes d'être prises en considération.

A. Les Kāṇvas.

La famille dont la liturgie, si nous en jugeons par ceux de ses hymnes qui nous ont été conservés, aurait été le plus différente de la liturgie définitive, est la famille de Kāṇva. Les hymnes des Kāṇvas forment la plus grande partie du maṇḍala VIII, y compris les Vālakhilya, et composent en totalité trois collections du maṇḍala I : 12-23, 36-43, 44-50. Ils sont donc extrêmement nombreux, et cependant la trishṭubh et la jagatī en sont presque complète-

ment absentes. Elles le sont des trois collections du maṇḍala I, et sur les quatre hymnes du maṇḍala VIII rédigés dans l'un de ces deux mètres, il y en a trois : 75, 85 et 89, qui n'appartiennent pas à des Kāṇvas. Reste l'hymne 48[1] à Soma et les trois derniers des hymnes Vālakhilya 9, 10 et 11, l'un aux Açvins, l'autre d'attribution difficile, le dernier à Indra et Varuṇa. Celui-ci nous permet une comparaison avec le rituel des sūtras. Il est en jagatī : c'est une concordance, si l'on veut; mais le fait est isolé et par conséquent sans importance.

M. Oldenberg, dans son mémoire sur la répartition des mètres entre l'udgātar et le hotar, a naturellement rencontré la difficulté soulevée par les hymnes des Kāṇvas. Toutefois cette difficulté porterait, selon lui, principalement sur la longueur des hymnes qui seraient, au moins dans le maṇḍala VIII, seulement divisibles en tṛcas et en pragāthas, et non résolubles en hymnes de trois ou de deux vers. Il n'en est pas moins disposé à regarder tous ces hymnes comme des textes destinés uniquement à l'udgātar. La grande différence entre le rituel des Kāṇvas et celui des autres familles, c'est qu'ils auraient eu de plus longs stotras.

Mais alors, où seraient les textes de la même famille destinés au hotar? Faut-il croire qu'ils aient tous disparu? M. Oldenberg reconnaît lui-même[2]

[1] Le fragment VIII, 42, 1-3, n'est attribué que dubitativement à un Kāṇva.

[2] P. 463, note 1.

que certains passages dans les hymnes des Kāṇvas tendraient à les faire considérer comme ayant la nature des *uktha*, c'est-à-dire comme appartenant au hotar. N'est-il donc pas plus naturel d'admettre que le principe de la répartition des mètres entre les deux ordres de prêtres était inconnu aux Kāṇvas et même aux autres Āṅgirasas dont les hymnes ont été recueillis dans le maṇḍala VIII (car les hymnes 75, 85 et 89 ne forment toujours qu'une quantité négligeable); en un mot, que le pragātha et la gāyatrī (à laquelle il faut ajouter encore l'ushṇih et l'anushṭubh) leur paraissent convenir aux récitations des hotars, aussi bien qu'aux chants des udgātars?

En fait, je crois avoir démontré que plusieurs sūktas du maṇḍala VIII sont des çastras tout formés, identiques ou analogues à ceux qui sont restés usités dans la cérémonie de l'atirātra, et que d'autres sont de simples collections de pratipads destinés pareillement au hotar. On peut croire que beaucoup d'autres encore sont, ou des çastras, ou des collections de stotriyas et d'anurūpas. Enfin la collection 44-50 du maṇḍala I, dans son ensemble, nous a paru constituer un *Āçvina-çastra*.

Quant aux textes des stotras, ils se confondent naturellement avec les textes des stotriyas formant la tête des çastras tout formés, ou réunis en sūktas, soit avec les anurūpas correspondants, soit parallèlement à des sūktas composés d'anurūpas. Et cette observation ne s'applique pas seulement aux hymnes du maṇḍala VIII et plus généralement des Kāṇvas,

mais aux sūktas composés de tṛicas ou de pragāthas qu'on rencontre dans les collections des autres familles à la fin des séries divines. Ces tṛicas et ces pragāthas sont moins des textes propres aux udgātars que des textes en partie communs aux udgātars et aux hotars.

La grande différence entre la famille des Kāṇvas et les autres, c'est l'usage que celles-ci font, pour le corps des çastras, d'hymnes en trishṭubh et en jagatī, tandis que les Kāṇvas paraissent avoir affecté à l'ensemble des récitations des hotars les mêmes mètres qui sont réservés ailleurs aux stotriyas, anurūpas et autres éléments du même genre.

Il ne peut donc être question pour les Kāṇvas (ni pour ceux des autres Āṅgirasas dont les hymnes sont recueillis avec les leurs dans le maṇḍala VIII) d'une répartition des mètres entre les pressurages, analogue à celle qui est de règle dans la liturgie définitive. La plupart des hymnes à Indra sont en pragāthas ou en gāyatrīs; il n'y en a qu'un petit nombre d'autres en ushṇih et en anushṭubh, aucun en trishṭubh (sauf deux exceptions négligeables par des Āṅgirasas qui ne sont même pas des Kāṇvas, 85 et 89). Les hymnes aux divinités du soir, Maruts, I, 37, 38 et 39; VIII, 7, 20 et 83; Agni et Maruts, I, 19; Ṛibhus, I, 20; Viçvedevās, VIII, 27-30; Indra et Varuṇa, I, 17; Varuṇa, VIII, 41; Brahmaṇaspati, I, 40, ignorent la jagatī (excepté Vāl. 11 à Indra et Varuṇa) et même la trishṭubh (excepté le tṛica VIII, 42, 1-3 à Varuṇa), et sont

rédigés presque exclusivement en gāyatrīs et en pragāthas. Les divinités mêmes du matin, dans cette famille qui fait un si grand usage de la gāyatrī, ne sont pas toujours invoquées dans le mètre que leur a consacré la liturgie définitive. Si le praüga I, 23, ainsi que les hymnes I, 21, et VIII, 38, à Indra et Agni, sont en gāyatrī, VIII, 40, adressé pareillement à Indra et Agni, est en mahāpaṅkti, et les hymnes VIII, 25 et 90 à Mitra et Varuṇa sont, l'un en ushṇih, l'autre en pragātha. Enfin, bien que l'anushṭubh soit relativement fréquente, il n'y a qu'un seul hymne à Agni dans ce mètre, I, 45, et il n'est pas destiné à l'ājya, mais fait partie intégrante d'un Āçvina-çastra.

Bref, on pourrait dire que les hymnes des Kāṇvas, et ceux que le maṇḍala VIII confond avec les leurs, n'offrent pas même un germe de la répartition future des mètres entre les pressurages, si l'usage des gāyatrīs dans l'Atirātra (sauf l'addition d'un hymne en jagatī) ne paraissait être emprunté à cette famille en même temps qu'à celle de Vāmadeva (maṇḍala IV, sūktas 30-32), qui se rattache comme elle à Aṅgiras.

B. Les Vāsishṭhas.

La liturgie des Vāsishṭhas, comprenant la collection 65-73 du maṇḍala I, avec le maṇḍala VII, est l'antipode de celle des Kāṇvas. Nulle part, et M. Oldenberg en avait déjà fait la remarque, la distinction ne paraît aussi nette entre les mètres propres aux hotars et les mètres communs aux hotars et aux

udgātars. Mais il y a plus : on n'y trouve guère, en dehors des tricas de gāyatrī et des pragāthas destinés à servir de stotriyas et d'anurūpas — et quand on a mis à part les curieuses combinaisons métriques des sūktas VII, 1, 34 et 56, et de la collection I, 65-73, prise dans son ensemble — d'autre mètre que la trishṭubh. Non seulement tous les hymnes proprement dits à Indra sont en trishṭubh (à l'exception de VII, 22, qui est dans un mètre parent de la trishṭubh, la virāj[1]), mais il en est de même — toujours sous réserve des collections de tricas ou de pragāthas, — des hymnes aux divinités du matin, Mitra et Varuṇa, 60-65, Indra et Agni, 93, y compris celles du praüga-çastra, Indra et Vayu, 90-92, Sarasvatī, 95. L'anushṭubh est autant vaut dire absente[2], donc pas d'ājya-çastra dans ce mètre.

Enfin la trishṭubh est encore le mètre de la plupart des hymnes adressés aux divinités du soir : Maruts, 57 et 58; Varuṇa, 86-88; Indra et Brahmaṇaspati, 97-98; Vishṇu, Indra et Vishṇu, 99-100. La longue série 35-54, confondant avec les hymnes aux Viçvedevās des hymnes à Savitar, 38 et 45; aux Ṛibhus, 48; au Ciel et à la Terre, 53, est

[1] La virāj se rencontre encore dans le trica 31, 10-12, appartenant à un çastra (voir p. 147), et dans l'hymne 68 aux Açvins. Si l'on y ajoute le commencement de l'hymne 1, on voit que les Vāsishṭhas font volontiers usage de ce mètre rare (ainsi que de la dvipadā, 17, outre le commencement de 34).

[2] Seulement des vers isolés. On n'ose attribuer d'importance à l'anushṭubh initiale du sūkta I, 103, aux Grenouilles, en raison du caractère particulier de ce morceau.

aussi tout entière en trishṭubh; à l'exception de 50, aux Viçvedevās, et de 46, à Rudra qui ne paraît pas avoir eu part au Soma autrement qu'en compagnie des Viçvedevās.

Ces deux exceptions méritent peut-être de ne pas passer inaperçues, si l'on remarque que le maṇḍala entier ne comprend que quatre hymnes en jagatī, et que les deux autres sont pareillement adressés à des divinités du soir, Indra et Varuṇa, 82 et 83. Il est curieux aussi que sur les quatre hymnes du maṇḍala à Indra et Varuṇa, deux soient en jagatī et deux en trishṭubh, les deux en jagatī ayant l'un et l'autre dix vers et les deux en trishṭubh chacun cinq vers. On serait tenté de croire qu'ils ont été composés expressément pour être employés deux à deux conformément aux principes restés en usage dans l'ukthya-çastra du Maitrāvaruṇa.

Du moins est-il permis de voir dans ce fait que tous les hymnes en jagatī du maṇḍala VII sont adressés à des divinités du soir, le commencement d'une tendance à affecter ce mètre au troisième pressurage. Ce serait d'ailleurs, en ce qui concerne la répartition des mètres, le seul point de contact entre la liturgie des Vāsishṭhas et le rituel définitif du jyotishṭoma; car l'emploi de la trishṭubh au savana du midi n'y aurait eu rien de caractéristique, en raison de l'usage universel de ce mètre. Par contre, le rituel d'un jour particulier, le[1] a

[1] [Le mot manque.]

certainement emprunté aux Vāsishṭhas la curieuse combinaison qu'on y remarque de la dvipadā avec la trishṭubh.

C. Les Vaiçvāmitras.

Entre l'exclusion à peu près complète de la trishṭubh et de la jagatī pratiquée par les Kāṇvas et l'usage presque exclusif de la trishṭubh qui vient d'être constaté chez les Vāsishṭhas, il y aurait place pour des affectations très variées de différents mètres. On va voir cependant que, partout où les traces d'une répartition se laissent voir nettement, cette répartition est conforme à celle de la liturgie définitive. Il y a là entre les différentes familles des concordances, et dans certaines d'entre elles une quasi-régularité qui ne peuvent être l'effet du hasard. Nous commencerons par la liturgie des Vaiçvāmitras qui offre les ressemblances les plus frappantes avec le rituel définitif aux différents pressurages, mais surtout au pressurage du matin.

Les hymnes des Vaiçvāmitras sont rassemblés dans le maṇḍala III, et dans la première collection du maṇḍala I, 1 à 11, attribuées à Madhuchandas Vaiçvāmitra et à son fils. C'est dans celle-ci que se rencontre le praüga-çastra en tṛicas définitivement choisi pour la liturgie commune du jyotishṭoma; il y forme deux sūktas 2 et 3. Les six hymnes suivants à Indra, pareillement en gāyatrī, 4-9, forment le stock où doit puiser le Brāhmaṇācchamsin, au pressurage du matin, pour l'āvāpa, c'est-à-dire pour l'intercalation nécessaire en cas de stomavṛiddhi.

L'hymne 40 du maṇḍala III, encore en gāyatrī, figure dans le corps du çastra du même prêtre au même pressurage. Le çastra de l'Achāvāka commence par l'hymne en gāyatrī III, 12, à Indra et Agni qui en fournit (avec une interversion peut-être propre à l'école d'Āçvalāyana) le stotriya et l'anurūpa. Enfin l'unique morceau du maṇḍala III adressé à Mitra et Varuṇa, le tṛica 62, 16-18, sert de stotriya au çastra du Maitrāvaruṇa. Ce n'est pas tout encore. L'ājya-çastra à Agni, en anushṭubh, est pareillement un hymne du maṇḍala III, le treizième. A bien dire, il ne s'agit pas ici de ressemblance. La vérité est que la liturgie du premier pressurage du jyotishṭoma[1] a été empruntée pour la plus grande partie à celle des Vaiçvāmitras.

L'intérêt de nos rapprochements en est-il diminué? Il faut dans une matière si neuve, et que plus d'un lecteur aborde, sans en avoir conscience, avec une foule de préjugés, prévenir les objections même les plus faciles à réfuter, ou plus simplement poser nettement les questions qui peuvent flotter plus confusément dans les esprits : elles seront résolues par cela même qu'elles auront été ainsi posées. Est-ce parce que Mitra et Varuṇa, Indra et Agni, enfin toutes les divinités du praüga-çastra se trouvaient, par hasard, célébrées en gāyatrīs dans le recueil des Vaiçvāmitras, lequel comprend en outre un bon nombre d'hymnes à Indra en gāyatrī (quatre dans

[1] [Un mot illisible.]

le seul maṇḍala III), qu'on a eu l'idée, lors de l'établissement d'un rituel commun, de réunir toutes ces divinités dans le pressurage du matin? Ou bien est-ce par hasard que les divinités invoquées dans le pressurage du matin, dans la liturgie des Vaiçvāmitras comme dans la liturgie définitive, n'ont dans cette famille, à part Indra invoqué aux trois pressurages, que des vers en gāyatrī?

Il me serait déjà permis de passer outre. J'ajouterai pourtant deux observations. L'une est que les Vaiçvāmitras n'ont en tout que trois hymnes en anushṭubh, deux à Indra dans la collection de Madhuchandas, I, 10 et 11, qui auraient pu servir primitivement au shoḍaçin, et un seul dans le maṇḍala III, qui est précisément l'ājya-çastra à Agni. Ou plutôt le maṇḍala III contient un second hymne qui compte comme hymne en anushṭubh, l'hymne 24, composé d'une anushṭubh initiale suivie de quatre gāyatrīs. Nous avons vu que cette composition trahit avec évidence une intention liturgique. L'hymne 24 est un autre ājya-çastra où la valeur rituelle de l'anushṭubh saute aux yeux. La seconde observation dispense de toutes les autres : c'est que la plupart des familles montrent au moins une tendance à répartir les mètres entre les différentes divinités d'après les principes qui ont définitivement triomphé. C'est ce que nous devons prouver d'abord pour les Vaiçvāmitras eux-mêmes en ce qui concerne les divinités du soir.

Rappelons d'abord que le maṇḍala III a dans le

sūkta 26 un āgnimāruta-çastra tout formé (sauf le stotriya, l'anurūpa et les dhāyyās du rituel des sūtras). Les trois sūktas à Vaiçvānara, aux Maruts et à Jātavedas y sont représentés par autant de tṛicas adressés aux mêmes divinités dans le même ordre. Les deux premiers sont en jagatī, le troisième en trishṭubh. Nous avons déjà remarqué que les Vaiçvāmitras paraissent avoir cherché dans cette combinaison un résultat analogue à celui qui est obtenu dans d'autres çastras du troisième pressurage[1] par l'alternance d'hymnes en jagatī et en trishṭubh, et dans presque toutes par la conclusion ordinaire en trishṭubh des hymnes en jagatī.

Est-ce en vue de combinaisons analogues que les hymnes aux Viçvedevās, 54-57, destinés à former le Vaiçvadeva-çastra sont tous en trishṭubh? Nous ne pouvons naturellement faire là-dessus que des suppositions. Mais il reste ce fait, parfaitement conforme à nos observations précédentes sur le maṇḍala VII, que tous les hymnes en jagatī du maṇḍala III (indépendamment de deux tṛicas de l'āgnimāruta) sont adressés à des divinités du soir, 2 et 3 à Vaiçvānara; 60 aux Ṛibhus.

Indra n'a qu'un tṛica en jagatī, 51, 1-3. Nous avons déjà relevé les hymnes en gāyatrīs qui lui sont adressés. La trishṭubh est le mètre de la plupart des autres.

Ne l'oublions pas, d'ailleurs, c'est dans le maṇ-

[1] [Sept mots illisibles].

ḍala III, quoique dans des sūktas dont la composition semble relativement récente, 28 et 52, que nous avons trouvé des formules de sacrifice composées expressément pour les trois pressurages, en gāyatrī pour celui du matin, en trishṭubh pour celui de midi, en jagatī pour celui du soir.

D. Les autres familles et les suppléments.

Le maṇḍala II n'a pas les éléments des çastras des hotrakas au pressurage du matin. Mais il a, comme nous l'avons montré, un praüga-çastra tout formé, 41, comme celui de Madhuchandas, mais avec deux différences dans la répartition des sept tṛicas entre les divinités. Il n'en est pas moins en gāyatrīs (sauf le tṛica 16-18). Nous avons de plus un hymne à Agni en anushṭubh, 5, resté employé comme ājya-çastra le jour nommé Caturviṃça (7, 2, 1). Si l'on remarque que c'est le seul hymne en anushṭubh du maṇḍala, on aura quelque raison de croire qu'il a été composé expressément pour servir d'ājya-çastra, et que l'affectation des mètres dans le rituel de Gṛitsamada était identique à celle de la liturgie postérieure, au moins pour les deux çastras du hotar au pressurage du matin.

Il paraît non moins évident que la jagatī était déjà attribuée spécialement au pressurage du soir. Ce mètre est exceptionnellement fréquent dans le maṇḍala II : quinze sūktas sur quarante-trois. Cependant, si l'on néglige l'hymne Atharvanesque, 43, interpolé, et les hymnes 36, 37, d'un usage

difficile à déterminer, et en tout cas hors de cause, ainsi que les deux vers 32, 4-5 à Rākā[1], il reste, d'une part, un hymne à Agni, 1; quatre hymnes à Indra, 13, 16, 17 et 21, et de l'autre quatre hymnes à Bṛihaspati, 23, 24, 25 et 26; un hymne aux Viçvedevās, 31; un tṛica au Ciel et à la Terre, 32, 1-3, et un hymne aux Maruts, 34. A la vérité, l'hymne à Bṛihaspati *seul* dans le rituel définitif est en trishṭubh; mais la jagatī n'en est pas moins le mètre caractéristique du çastra adressé à Indra et Brahmaṇaspati. Or il ne s'agit pas d'une identité absolue avec le rituel définitif (l'hymne unique à Savitar, 38, est en trishṭubh), mais d'une tendance déjà accusée à réserver la jagatī pour les divinités du soir, et cette tendance paraît certaine.

Passons à la famille d'Atri. Sa liturgie offre un trait caractéristique qui saute d'abord aux yeux. Dans l'ensemble du maṇḍala V l'anushṭubh est extrêmement fréquente; mais elle ne l'est pas également dans toutes les séries divines.

Sur *vingt-quatre* sūktas aux divinités du soir: 41-51 aux Viçvedevās, 52-61 aux Maruts, 81-82 à Savitar, 85 à Varuṇa, *deux* seulement, 50 et 52, sont en anushṭubh. Au contraire, sur *douze* sūktas aux divinités du matin, 62-72 à Mitra et Varuṇa, 86 à Indra et Agni, *cinq* sont en anushṭubh, 64-67 et 86. De même Agni, la divinité de l'ājya-çastra, a *onze* sūktas en anushṭubh sur *vingt-hait*. Indra

[1] On peut négliger les vers 6-8 à Sinīvālī et autres divinités femelles.

occupe une position intermédiaire entre les divinités du soir et celles du matin avec *trois* sūktas en anushṭubh sur *douze.*

Ainsi les Atris, en dépit de leur prédilection pour l'anushṭubh, n'en ont fait qu'un usage extrêmement rare pour les divinités du soir, et l'ont tout spécialement affecté aux divinités du matin. C'est un trait de ressemblance avec la liturgie commune et définitive en ce qui concerne l'ājya-çastra, et, comme on le verra tout à l'heure, avec la liturgie particulière à Vāmadeva, en ce qui concerne les çastras du matin autres que l'ājya.

La gāyatrī n'est cependant pas exclue du pressurage du matin, comme on le voit par les sūktas 68, 70 et 71 à Mitra et Varuṇa (sans compter 13, 14 et 26 à Agni). Mais elle est à peu près[1] sans emploi pour les divinités du soir, à part le sūkta 82 à Savitar qui est peut-être un çastra tout fait, et qui, en tout cas, commence par un stotriya parfaitement caractérisé.

En revanche la jagatī est visiblement affectée d'une façon spéciale à ces divinités. Sur les *douze* hymnes aux divinités du matin, il y en a un seul en jagatī, 63 à Mitra et Varuṇa. Sur les *vingt-quatre* hymnes aux divinités du soir, il n'y en a encore qu'une minorité en jagatī; *huit,* savoir : 44, 46 et 48 aux Viçvedevās, 54, 55, 57 et 59 aux Maruts, 81 à Savitar. Mais cette minorité comprend la grande

[1] On ne peut citer que quatre vers, 51, 1-4, aux Viçvedevās, et un sūkta informe aux Maruts, 61.

majorité des hymnes en jagatī du maṇḍala V, *huit sur douze* (les trois autres sont 8 et 11 à Agni, 34 à Indra).

Rappelons que les Atris paraissent avoir connu une combinaison métrique très particulière dont nous avons deux exemplaires dans les sūktas V, 40 et 78.

Bharadvāja, l'auteur du maṇḍala VI, passe pour l'ancêtre de Kutsa, à qui est attribuée la collection 94-115 du maṇḍala I. Il n'y aura, en tout cas, pas d'inconvénient à rapprocher ces deux recueils, tout en les distinguant.

Nous n'aurons à relever ni dans l'un ni dans l'autre de concordance frappante avec la liturgie définitive pour le pressurage du matin. C'est au contraire une discordance que nous offre la collection de Kutsa dans les deux sūktas en trishṭubh à Indra et Agni, 108 et 109. Cependant on peut remarquer que les sūktas 2 et 14 du maṇḍala VI, non seulement ont été effectivement employés comme ājya-çastra (10, 2,), mais qu'ils sont *les seuls sūktas en anushṭubh* du maṇḍala VI, avec 42, adressé à Indra [1].

Comme presque toujours ce sont les emplois de la jagatī qui sont les plus significatifs. Ils sont rares dans le maṇḍala VI, mais exclusivement réservés aux divinités du soir [2] : 8 à Agni Vaiçvānara; 15,

[1] On peut citer encore les vers 59, 7-10, à Indra et Agni, à côté de 60, 4-12, en gāyatrī, aux mêmes dieux.

[2] Les vers 2-4 du sūkta 28, composés de formules adressées aux vaches, ne peuvent passer pour une exception.

1-9 à Jātavedas (au moins le dernier trica), 70 au Ciel et à la Terre, 71 à Savitar (avec conclusion en trishṭubh). Dans la collection de Kutsa, la jagatī est au contraire très fréquente. Mais sur cinq hymnes à Indra, 100-104, deux seulement sont en jagatī contre trois en trishṭubh.

La proportion est sensiblement plus forte pour les divinités du soir. Sur neuf sūktas adressés, à Jātavedas[1], 94; à Vaiçvānara, 98; aux Viçvedevās, 105-107; aux Ṛibhus, 110-111; au Ciel et à la Terre, 112, et enfin à Rudra, 114, qui paraît devoir être rangé avec les Viçvedevās[2], six sont en jagatī, contre deux en trishṭubh et un en paṅkti qui est plutôt une composition mystique qu'un véritable hymne aux Viçvedevās. Bref les indications concernant l'usage de la jagatī concordent avec celles de toutes les autres collections, celle des Kāṇvas exceptée : elles sont au moins dans la même direction.

L'extension de l'anushṭubh aux çastras du matin autres que l'ājya paraît être, comme je l'ai annoncé, un trait commun à la liturgie des Atris et à celle de Vāmadeva. Du moins avons-nous deux hymnes en anushṭubh à Vāyu et Indra et Vāyu, IV, 47 et 48, qui n'ont pu figurer qu'au premier pressurage. D'ailleurs un autre sūkta aux mêmes divinités, 46, est en gāyatrī.

[1] Je laisse de côté le prétendu hymne formé d'un vers unique à Jātavedas, 99. En revanche je comprends l'hymne 105 qui peut à peine passer pour un hymne aux Viçvedevās.

[2] Cf. plus haut.

Le maṇḍala n'a que cinq sūktas en jagatī. L'un est adressé aux Açvins, et les quatre autres à des divinités du soir, Dadhikrāvan, 40, qui n'a guère pu avoir part au Soma qu'avec les Viçvedevās, les Ṛibhus, 36, et Savitar, 53 et 54.

Les hymnes à Indra sont tous en trishṭubh, à l'exception de 30-32 qui sont probablement des çastras tout formés, et qui ont pu, avec les çastras semblables des Kāṇvas, et sauf l'addition d'hymnes en jagatī, servir de modèle à la liturgie de l'atirātra. Il est remarquable que Kaṇva et Vāmadeva appartiennent tous les deux à la grande famille des Aṅgiras.

Vāmadeva est de la branche de Gotama à qui est attribuée la collection 74-93 du maṇḍala I, collection où nous retrouvons une partie des traits propres aux Kāṇvas. La trishṭubh est rare (deux sūktas sur vingt et quelques fragments) et ne se rencontre, à part le tṛica 16-18 d'une sorte de çastra, 84, *dans aucun sūkta à Indra.* En revanche Indra a trois sūktas en paṅkti sur cinq, et la gāyatrī est très fréquente. On la trouve, non seulement dans des sūktas à Agni, 74, 75, 77 (sans compter 79, 7-12), mais dans des sūktas aux divinités du soir, les Maruts, 86, et les Viçvedevās, 90. Cependant la jagatī est moins rare que la trishṭubh, et sur quatre sūktas dans ce mètre, trois sont adressés à des divinités du soir, les Maruts, 85 et 87, et les Viçvedevās, 89 (avec conclusion en trishṭubh).

Il ne serait donc pas impossible que la liturgie

attribuée à Gotama fût plus ancienne que celle de Vāmadeva conformément aux données qui font du premier le père du second, ou tout au moins que les ressemblances signalées fussent expliquées par la parenté effective de Gotama et de Kaṇva[1] ou des familles qui se réclament de ces deux ancêtres.

C'est encore à la famille de Gotama qu'on rattache Dīrghatamas. On attribue à Dīrghatamas la collection 140-164 du maṇḍala I, et à son fils Kakshīvat la collection 116-125. Cette dernière n'est peut-être, comme nous l'avons vu, qu'une espèce particulière de prātaranuvāka où une place aurait été donnée aux Viçvedevās. Elle est presque tout entière en trishṭubh et en jagatī, c'est-à-dire qu'elle n'offrirait plus aucune trace des prédilections métriques qu'on peut être tenté d'attribuer aux premiers Aṅgiras. J'en dirai autant de la collection de Dīrghatamas lui-même, qui ne peut d'ailleurs passer non plus pour un recueil tant soit peu complet, puisqu'elle ne contient pas un seul hymne à Indra. La trishṭubh et la jagatī y sont tout à fait dominantes, et la jagatī y est aussi fréquente que la trishṭubh. La jagatī se rencontre même dans un hymne au couple matinal Mitra et Varuṇa, 151. Il n'en est pas moins digne de remarque, surtout en

[1] A la vérité les Kāṇvas sont rattachés à la branche de Bharadvāja, et le maṇḍala VI, non plus que la collection de Kutsa, n'offrent aucune analogie avec le maṇḍala VIII. Cependant les nombreux sūktas du maṇḍala VIII attribués à des Aṅgiras qui ne sont pas des Kāṇvas suggèrent encore l'idée d'une liturgie primitive commune à toute la famille des Aṅgiras.

présence des indications analogues de tant d'autres collections, que tous les hymnes aux divinités du soir, à l'exception de 154, à Vishṇu[1], soient en jagatī : 155 et 156 à Vishṇu et Indra et Vishṇu, 159 et 160 au Ciel et à la Terre, 161 aux Ṛibhus.

Enfin la collection de Nodhas, qui est encore un Gotama, ne comprenant que sept sūktas, I, 58-64, ne peut être mentionnée que pour mémoire. Les trois hymnes à Indra sont en trishṭubh. Sur les trois hymnes à Agni, un est en jagatī, et ce n'est pas l'hymne 59 à Agni Vaiçvānara. Mais l'hymne aux Maruts est, selon l'ordinaire, en jagatī.

Nous avons passé en revue les maṇḍalas II-VIII et celles des collections du maṇḍala I qui peuvent passer pour des suppléments à plusieurs d'entre eux. Je n'ai pas compris parmi ces dernières celle de Çunaḥçepa, fils adoptif de Viçvāmitra, 24-30. C'est que cette collection est une série d'un genre tout particulier, insérée dans une légende de l'Aitareya-Brāhmaṇa, et récitée avec elle dans le Rājasūya.

Il ne reste dans le maṇḍala I que quatre collections dont la seule un peu longue est celle d'Agastya, 165-191. La trishṭubh y est dominante, et deux des hymnes aux Maruts sont en jagatī. L'ensemble est peu significatif. Dans la collection d'Hiraṇyastūpa Āngirasa, 31-35, il y a un hymne en jagatī, 31, et un hymne à Savitar, 35; mais l'hymne en jagatī n'est pas l'hymne à Savitar; il est adressé à Agni.

[1] 164 ne peut passer pour un véritable hymne aux Viçvedevās.

Rien à conclure d'ailleurs d'une collection de cinq hymnes.

Les deux dernières collections sont plus curieuses. Celle de Savya Āṅgirasa, 51-57, ne comprend que des hymnes à Indra, et ils sont tous en jagatī. La collection 127-139 de Parucchepa Daivodāsi comprend des hymnes à différentes divinités, et peut-être une sorte de praüga-çastra, 139; mais elle est tout entière en *atichandas*. On observe donc dans l'une et dans l'autre une particularité métrique caractéristique : l'atichandas est un mètre très rare, et la jagatī n'est nulle part ailleurs le mètre exclusif, ni même principal, d'Indra. Nous avons là deux témoignages précieux de la liberté d'invention pratiquée par certains ṛishis. Ces singularités ont été d'ailleurs mises à profit dans le rituel définitif. Sur les sept sūktas à Indra, quatre, 51, 53, 54 et 55, ont été ajoutés aux récitations en gāyatrīs empruntées principalement au recueil des Kāṇvas, pour compléter par un hymne en jagatī les çastras des quatre hotars au premier pressurage de l'atirātra (6, 4, 10): l'un de ceux-là, 55, et les trois autres, 52, 56 et 57, ont servi à composer le marutvatīya et le nishkevalya-çastra, mi-partie de jagatī, mi-partie de trishṭubh du jour nommé Vishuvat (8, 6, 6 et 13). Quant à la collection en atichandas, elle a servi à donner une physionomie particulière aux deux premiers çastras du sixième jour pṛishṭhya (8, 1, 9 et 12).

Le maṇḍala X, composé uniquement de sūktas

isolés et de collections très courtes, ne peut donner lieu qu'à un petit nombre d'observations, pour la plupart sans grande importance. Elles porteront sur l'ensemble considéré comme un supplément plus ou moins tardif à la Saṃhitā. Des mètres communs aux hotars et aux udgātars, le pragātha est complètement absent, et si la gāyatrī n'est pas rare, ses emplois du moins ne rappellent nullement ceux qui ont été relevés dans les autres maṇḍalas. Point de collections de tṛicas, mais des hymnes très courts, de cinq, quatre et trois vers, ou irréguliers, mi-partie de gāyatrī et d'autres mètres, et, pour le fond, offrant souvent le caractère des hymnes de l'Atharva-Veda. Cette dernière observation s'applique mieux encore aux hymnes, relativement nombreux, en anushṭubh. L'anushṭubh n'est plus ici, comme dans les maṇḍalas anciens, le mètre rare, réservé aux commencements : c'est le mètre *moderne*.

Les emplois de la jagatī et ceux de la trishṭubh paraissent se balancer à peu près pour les Viçvedevās. Comme Indra a environ deux hymnes en trishṭubh contre un hymne en jagatī, il y aurait déjà là une indication qui serait toujours dans le sens ordinaire. Mais si l'on examine de plus près les hymnes que l'Anukramaṇī assigne aux Viçvedevās, on voit que beaucoup d'entre eux n'ont aucun droit à ce titre, mais sont des morceaux théosophiques, 31, 56, 61, 101, 114, 181, ou atharvanesques, 109, 165 : ceux-là sont en trishṭubh. Des vrais hymnes aux Viçvedevās, *un seul* est en trishṭubh,

128, contre *huit* en jagatī : 35, 36, 63, 64, 65, 66, 92, 100.

Ainsi, même dans le maṇḍala X, qui n'a aucune unité, l'affectation de la jagatī aux Viçvedevās ressort avec une entière évidence.

E. Résumé.

Je me bornerai à résumer les résultats les plus saillants de ce dernier chapitre. La liturgie définitive du sacrifice du Soma a pris pour modèle principal la liturgie ancienne des Vaiçvāmitras. Au pressurage du matin, dont le mètre est l'anushṭubh, pour le premier çastra, et la gāyatrī pour les quatre autres, c'est plus qu'une imitation, c'est un emprunt. Dans la famille des Kāṇvas, la trishṭubh et la jagatī sont à peu près sans usage.

Dans toutes les familles, excepté celle des Kāṇvas (et peut-être celle de Gotama, avant Vāmadeva), la trishṭubh a été le mètre du pressurage de midi, qui appartient tout entier à Indra.

Chez les Vāsishṭhas, la trishṭubh était le mètre exclusif du hotar aux trois pressurages, sauf un petit nombre d'exemples pour le pressurage du soir. Dans toutes les familles aussi, excepté toujours celle des Kāṇvas, on remarque une tendance plus ou moins accusée, moins visible même chez les Vāsishṭhas, à réserver la jagatī au pressurage du soir.

Les morceaux en gāyatrī des çastras de l'atirātra ont été en partie empruntés à la liturgie des Kāṇvas et à celle de Vāmadeva, où ils existent déjà à l'état

de çastras tout formés, et pour le reste sans doute composés sur ces modèles.

Certaines particularités propres aux rituels des différentes familles ont servi plus tard à caractériser tel ou tel jour des sattras. L'un des exemples les plus curieux de ce fait est la combinaison de morceaux en dvipadā et de morceaux en trishṭubh, trait caractéristique de la liturgie des Vāsishṭhas, introduit dans celle des trois jours chandomas du Samūḷhadaçarātra et dans celle du quatrième jour du Vyūḷhadaçarātra.

DOCUMENTS POUR L'ÉTUDE DU BERBÈRE.

CONTES DU SOUS

ET DE L'OASIS DE TAFILELT (MAROC),

TRADUITS ET COMMENTÉS

PAR M. DE ROCHEMONTEIX.

INTRODUCTION.

Les tribus berbères qui occupent le sud du Maroc, principalement les riches vallées du Sous, de la Tazerwalt et du haut Draa[1], sont parmi les plus prospères de leur race, et je dirais les plus cultivées, si le mot n'était ambitieux. Elles ont adopté la religion des Arabes et le gros des idées et des traditions qui se sont déposées dans tout le monde musulman, mais en conservant leur personnalité, leur organisation et leur

[1] Sur ces régions, consulter : Élisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, t. IX, *Afrique septentrionale*, 2e partie, *Maroc* (Hachette, Paris, 1886), où l'on relèvera une bibliographie très complète; C. Douls, *Voyage d'exploration à travers le Sahara occidental et le sud Marocain*, dans le Bulletin de la Société de géographie, 7e série, t. IX, 3e trimestre, 1888, p. 437; R. Basset, dans les notes jointes à sa traduction de la *Relation de Sidi Brahim de Massat*, brochure, Leroux, 1883.

langue. Elles ont même un embryon de littérature dont nous possédons quelques spécimens à la Bibliothèque nationale. Le fonds berbère, composé en grande partie des textes réunis vers 1840 par M. Delaporte, consul de France à Mogador, et aujourd'hui encore presque tous inédits, a fourni tout d'abord un ensemble de documents qui semblait devoir faire du dialecte de ces tribus, le shelh'a ou tamazig't, le point de départ des études berbères. Il n'en a pas été ainsi. L'activité de nos officiers et de nos professeurs s'est tournée vers les dialectes de l'Algérie et du Sahara et les a mis en lumière par de remarquables travaux. Le shelh'a a été laissé quelque peu en réserve [1].

Cependant M. R. Basset, dont le zèle à réunir et à coordonner les matériaux de la langue berbère est infatigable, ne l'a pas exclu de ses travaux [2]. Dès 1879, il a publié ici même, grâce à l'intermédiaire de M. Barbier de Meynard, un manuscrit de M. Rey, contenant une version du poème de Çabi, qu'il a fait précéder d'une esquisse grammaticale du dialecte sousien; et pendant que M. Newman in-

[1] Pour la bibliographie du Shelh'a, voir : De Slane, appendice, t. IV de sa traduction de l'*Histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun;* R. Basset, *Le poème de Çabi*, p. 4 (extrait du *Journal asiatique*, 1879); *Relation de Sidi Brahim de Massat, l. l.* p. 3; *Contes berbères*, Leroux, 1887; John Ball, *On the Shelluhe language*, p. 478 et sqq., dans *Journal of a tour in Marocco the great Atlas*, by J. Dalton Hooker John Ball, London, Macmillan, 1878; Cust, *The modern languages of Africa*, t. I, p. 113, et t. II, p. 470, Londres, Trübner, 1883.

[2] Voir la note précédente.

sérait dans son *Libyan vocabulary*[1] une liste de mots shelh'a, il donnait une traduction nouvelle de la relation composée en 1834 par un certain taleb du Sous, Sidi Brahim, originaire de Massa. Enfin, dans le plus récent numéro du *Bulletin de correspondance africaine*[2], il a commencé la publication de textes en dialectes du Sous et de l'Oued-Draa.

A mon tour, je soumets aux folkloristes et aux grammairiens quelques contes des mêmes régions.

Ces contes sont tirés :

1° D'un volume assez considérable de féeries et autres récits que j'ai recueillis de la bouche d'*Omar ben Haoucin*, natif des oasis de la Tafilelt, qui lui-même les avait appris de divers dans la Tafilelt, dans la Tazerwalt, à Taroudant (capitale de l'Oued-Sous), à Massa (Sous), à Taskokant et à Skorah (entre Demnat' et Draa, district de la Tessout' ou Omm-Rebia);

2° Du manuscrit de la Bibliothèque nationale, fonds berbère, n° 4, *Kitab es-Shelh'a* (collection de M. Delaporte), lequel renferme 25 histoires rédigées et traduites mot à mot en patois arabe de la région par un indigène de Mogador[3].

J'ai choisi dans cette première série trois versions de légendes que les historiens et les poètes grecs ont

[1] Londres, 1882.

[2] 5e année, fascicule 1-2, p. 98 et sqq.

[3] Notons, à ce propos, que plusieurs mots arabes qui figurent dans le texte berbère, étant sans doute aujourd'hui mal compris des Marocains arabisants, sont expliqués dans la traduction par des synonymes.

rendues célèbres, et une version d'un de nos contes les plus souvent relus. Je dois à la science des traditions populaires de les faire suivre, malgré mon incompétence, d'un court commentaire. Ils me serviront, d'autre part, de justification pour l'histoire des radicaux qui s'y rencontrent le plus fréquemment, et une analyse de quelques formes verbales.

Les textes que je présente sont transcrits en caractères latins. J'ai renoncé à l'emploi de l'alphabet arabe qui ne correspond pas mieux que le nôtre aux articulations de la langue berbère et est tout à fait insuffisant pour rendre la vocalisation; en sorte qu'à côté de la transcription arabe, on a coutume de placer une transcription latine. Je me suis borné à donner, en caractères arabes, le début du conte II, extrait du manuscrit n° 4. Ce court spécimen permettra de relever les règles d'après lesquelles le rédacteur berbère a transcrit sa propre langue. En comparant sa transcription avec la transcription latine de notre ancien consul, on peut constater que s'il note exactement les consonnes, il se trouve mal à l'aise quand il s'agit de fixer la nature et la valeur des voyelles, et use assez mal à propos des conventions de l'orthographe arabe.

Pour établir le texte des contes II et III, j'ai suivi les deux transcriptions du manuscrit, et de préférence celle de M. Delaporte dont j'ai respecté les variantes de vocalisation et les agglomérats de mots, en prenant soin d'en séparer les éléments par des traits.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Dans les contes d'Omar ben Haoucin, on remarquera aussi des variantes de prononciation, mais surtout de vocalisation. Elles appartiennent au narrateur. Sa prononciation flotte évidemment entre celle des siens et celle des tribus voisines. C'est là un fait qu'on observe quand on interroge loin de leur pays les hommes de ces races à l'humeur voyageuse et peu soucieuses d'exactitude.

Les règles de transcription suivies par les auteurs qui ont écrit sur le berbère sont diverses : celles qui ont été appliquées ici se résument comme suit :

A une seule consonne, à un seul son, correspond un seul signe; ce signe est celui de l'alphabet français qui figure l'articulation ou la voyelle la plus voisine dans notre langue;

L'*accent* ' placé à côté d'une articulation annonce une *aspiration* (arrêts mous ou spirantes); ainsi *t'*, *k'* remplacent les groupes *th*, *kh* du général Hanoteau;

Le *point* au-dessus ou au-dessous d'une lettre (suivant les convenances typographiques) caractérise les *emphatiques* : *ḍ*, *ż*; — *s̃* est le *ch* français.

Voici le tableau[1] des consonnes et voyelles employées par le Filali Omar ben Haoucin. Les caractères arabes placés à côté des signes latins sont ceux qu'emploie l'écrivain berbère du manuscrit n° 4 :

[1] Je n'y fais pas figurer *h'* = ح et *a''* = ع, qui ne s'emploient que dans les mots d'origine arabe.

CONSONNES.	SOURDES.	SONORES.	NASALES.	EMPHATIQUES SONORES.
LABIALES.				
Arrêts fermes.......	〃	*B* ب	*M* م	〃
Arrêts mous........	〃	*W* و	〃	〃
Spirantes..........	*F* ڢ	〃	〃	〃
DENTALES.				
Arrêts fermes.......	*T* ت ou ث ou ط	*D* د ou ذ	*N* ن	*Ḍ* ض
Arrêts mous........	*T'*	〃	〃	〃
Spirantes..........	*S* س ou ص	*Z* ز	〃	*Ż* ض
Trilles............	〃	*R* ر	〃	〃
Cacumino-dentales.				
Spirantes..........	*S̃* ش	*J* ج	〃	〃
Trilles............	〃	*L* ل	〃	〃
PALATALES.				
Antéro-palatales.				
Spirantes..........	〃	*I* ي	〃	〃
Postéro-palatales.				
Arrêts fermes.......	*K* ك	*G* ڮ	〃	〃
Uvo-palatales.				
Arrêts fermes.......	*Q* ق	〃	〃	〃
Spirantes..........	*K'* خ	*G'* غ	〃	〃
GLOTTALES.				
Spirantes..........	〃	*H* ه	〃	〃

VOYELLES : *a* (ـَ; ا); *e* (muet) (ـَ, et même ا); *e'* ـَ, ـٍ); *i* (ـٍ ى); *o*, *ö* (ـَ; أ; ـُ); *ô* (و); *u*, *ü* (ـُ, و).

On voit par cette nomenclature que la prononciation de la Tafilelt a, comme celle des Sous plus

orientaux, une tendance à restreindre les aspirations recherchées dans les alphabets algériens.

t′ n'est pas une intradentale comme le *th* anglais; pour former cette articulation, la langue se place dans la même position que pour notre *t;* avec cette différence que l'arrêt n'est pas complet et qu'un souffle peut passer, de manière qu'en l'exagérant on fait entendre successivement *t+h*, puis *ts*. Devant un *e′* ou un *i* accentué, on entend *t+h*, *ar itténi* (comme *ar itthéni*), *hat′in* = *hathin;* après un soukoun, il résonne comme *ts : iat gīsent′* (*iat gīsents*); suivant la nature des consonnes qui l'avoisinent, il devient un *t* ordinaire. Cette dernière articulation ne figure dans le tableau ci-dessus que comme doublet de *t′*.

La sonore correspondante *d′* n'existe pas.

ḍ, *ż* se forment par les mêmes contacts que notre *d* et notre *z*, avec cette différence que la bouche se dispose comme pour émettre le son *ô*.

r est notre *r* dental des provinces du Centre.

g est toujours dur.

g′ (غ) que le général Hanoteau transcrit *r′* n'est pas un trille. C'est une spirante formée exactement dans la même région que le *qaf* arabe, et on entend ce dernier, si l'arrêt imparfait *g′* devient ferme. C'est ce qui explique l'échange fréquent des deux articulations dans les dialectes berbères.

k′ (خ arabe) est la spirante sourde correspondant à *g′;* elle n'existe pas primitivement dans l'alphabet de la Tafilelt; elle n'est qu'une modification de *ç′* au voisinage d'une sourde.

h est très rare. — Toutes les autres consonnes ont la même valeur qu'en français.

Les voyelles comprises dans le tableau sont brèves; les voyelles longues ont été indiquées par un trait horizontal au-dessus de la lettre : *ā*. — *ö* et *ü* sont toujours brèves.

e est notre *e* muet. Le plus souvent, il est si fugitif qu'il n'y a pas lieu de le noter dans l'écriture.

é est notre *e* fermé.

o est ouvert comme dans *botte*. Il est parfois difficile de distinguer l'*ô* de l'*u* (*ou*).

ö et *ü* prononcés comme en allemand ne sont pas des voyelles primitives. Omar ben Haoucin, qui les prononce avec netteté, les substitue presque toujours à *o*, *ô*, *ō*, suivis de deux consonnes ou d'une nasale.

Enfin les voyelles surmontées d'un accent, *á*, *í*, *ó*, *ú*, marquent la syllabe accentuée du mot. Dans les contes que j'ai recueillis directement, j'ai, en effet, essayé de noter l'accent tonique. Je n'y ai pas assez souvent réussi. L'accent tonique est en shelh'a un accent d'*intensité* plutôt qu'un accent d'*intonation;* l'influence des mots voisins, l'importance que l'interlocuteur veut donner à un terme de la proposition, en rendent souvent l'appréciation impossible. A cette difficulté s'en joint une autre commune d'ailleurs à toutes les langues, et qui a causé bien des échecs à ceux qui ont entrepris la tâche délicate de noter l'accentuation de dialectes sans culture : souvent, en effet, dans un même mot, deux accents luttent pour la préséance : l'ancien accent, théo-

rique ou d'analogie, comparable, par exemple, à cet accent grec ou latin dont les grammairiens nous ont transmis les règles, et un autre, qui prépare l'avenir et résulte presque toujours d'une tendance générale, soit à attaquer vivement les mots, soit à appuyer au contraire sur les finales[1]. L'arabisant d'Égypte et celui du Maroc sont, à cet égard, en opposition absolue. Le premier déplace volontiers l'accent vers la première syllabe sur laquelle il élève la voix, tandis qu'il prononce la fin du mot sur une note plus grave et plus faible; dans sa bouche, بَحْر devient *báh'r*, que le Marocain prononce *bah'ár* avec un accent d'intensité sur la finale. Cette divergence influe même dans l'usage des deux dialectes arabes, sur le choix des formes. Ainsi l'Égyptien emploie la forme سُخْن *sūk'n* « chaud », le Mograbin سخون *sk'ūn*. Entre صُبْح et صَبَاح signifiant également « matin », l'Égyptien préfère le premier et les Mograbins le second. Enfin tous les grammairiens de l'arabe vulgaire ont constaté chez les populations de la Barbarie une tendance à supprimer l'alef initial des mots.

C'est là, il semble, un héritage des Berbères. Ceux que j'ai entendus parler soutiennent énergiquement la dernière syllabe. Il en ressort que les syllabes ouvertes paraissent fréquemment terminées par une

[1] La prononciation de la population ouvrière de Paris fournit un bon exemple de ce fait : elle tend à reporter sur la première syllabe l'accent, même dans les mots où il appartient le plus nettement à la dernière.

consonne redoublée ou suivie d'un *e* muet très faible. Exemple : *ian gīsn* s'entend comme *ianne gīsn*.

Il me faudrait quelques développements qui trouveront mieux leur place ailleurs pour expliquer le renforcement initial de certains radicaux berbères et l'accentuation des préfixes du genre, phénomènes qui sont en contradiction apparente avec l'habitude physiologique que je signale. Je rappellerai seulement, ce qui vient la confirmer, que l'article des mots arabes adoptés en tamarzig't devient *le*, *la* au lieu de *el* : *le-makān* pour *el-makān*, *le-qist* pour *el-qeççah* القصّة. Si donc les Berbères ont eu une part considérable dans la composition ethnique des tribus dites arabes (ils paraissent, d'après de récentes recherches et contrairement à une opinion naguère accréditée, sur le point d'en éliminer le sang arabe), peut-être doit-on attribuer aux habitudes de prononciation propres à leur race une influence décisive sur la physionomie et la formation des dialectes arabes du Magreb. J'ai insisté quelque peu sur la nature et la place de l'accent berbère, parce que cet accent spécial me semble avoir une importance non seulement au point de vue de la phonétique, mais encore au point de vue des formes et de l'ordre des mots dans la phrase. Les érudits qui étudient les Berbères sur place pourront seuls nous dire si la tendance signalée est générale.

N. B. Les mots arabes adoptés en berbère ont été indiqués en note, sous leur forme originale.

I

LE ROSEAU ET LE TAMBOURIN PARLANTS,

OU HISTOIRE D'UN ROI QUI AVAIT DES OREILLES D'ÂNE, ET D'UN PRINCE QUI FUT ÉCORCHÉ PAR SON PROPRE FRÈRE.

Ikka tnin zik ian úgellīd iilin dar s sin waskéwn g'iggi ugaiu-nnes wur iellin ma fell a'sen ia'lemen[1]. Ar ia was iftun ar isiggil iat temazirt iâdni, ia'fen ian uh'ejjām[2]. Inna i as : « is trad, did i t'munt' s tegimmī-nô, ai tkist azzar. » Inna i as : « rig', ai agellīd, ad didk mūneg'! » Emun did s ar tigemmī. Inna i as u'gellīd : « era d ak inig' ia' wawal, imma assar wur ifug' d ími-nk. Inna i as uh'ejjām[2] : « wur sar at inig' i ian. » Inna i as u'gellīd : « ai i teggalt', ah'ajjām[2]! » Iggul as wur sar itfug' wawal an d ími-ns.

1. *a.* Il était une fois un roi qui avait une corne des deux côtés de la tête*. Personne ne le savait. Un jour il eut besoin d'un barbier; il s'en alla en chercher un dans un autre pays. Ayant trouvé l'homme (qui lui convenait) : « Veux-tu venir dans mon palais? lui dit-il, c'est toi qui me couperas les cheveux. — Certes, répondit le barbier, je te suivrai où tu voudras. » Le roi l'emmena (et quand ils furent arrivés) au palais, lui dit : « Je vais maintenant te confier un secret; mais que jamais, jamais, il ne sorte de ta bouche! — Sire, repartit le barbier, de ma vie je n'en dirai mot. — Eh bien! jure,

[1] عم. — [2] حجّام.

* Non pas sur le front, mais en arrière des tempes, comme Midas, comme Apollon Carnien de Cyrène, et Alexandre-*zu-l-qarnein*.

Ikka uh'ajjām[2] kra; inna i as : « man(n) awal an f ra d gallg'? » Inna i as u'gellīd : « g'ila ellik' tegult', żerd askéwŭn-īnô. » Inna i as: « wur a t enig' i ian! » Inna i as g'īlad u'gellīd « ar iebedda(e) t'kest azzar, ta''deltn[3] agaiu'-nô, g' ainna igan la-k'demt[4]-ennek ».

Ian was ah'ajjām[2] ar isiggil ai sôfg' awal an iggammi manig'at itt'inī. Iftun ar ian le-makān[5] iaggôgn k' temazirt', iáfn(n) gīs iaw wa'nô. Inna « g'īd ag' rad inig' awal elli n u'gellīd. » Iknŭn f wa'nô ar isg'uii, inna « 'gellīd s waskéwn-enns » krāt tuwāl. Iftun s ti'gemmī, inna : « g'īkad ufig' d 'r-rah't[6] ».

Askalens a'gellīd dar s sin tarwa, ian gīsen iga isemg iürü t' d iat tuaia, d ian gīsen iga u'melil

ô barbier. » Et le barbier jura : « De ma vie, jamais, il ne sortira de ma bouche un mot de ce secret. » Puis il attendit. Le roi se taisait : « Sire, quel est donc ce secret pour lequel j'ai juré? » Alors le roi dit : « En effet, tu as juré. Eh bien! regarde. » Et il montra ses cornes. Le barbier (s'inclina) : « A personne je n'en parlerai. » Le roi reprit : « C'est donc toi qui toujours couperas mes cheveux, qui seul me coifferas; ce sera là ta charge. »

b. Il vint un jour où le barbier n'eut plus la force de retenir le secret (qui lui montait du cœur aux lèvres); il chercha où s'en décharger. Il sortit donc de la ville et marcha longtemps; arrivé à un puits : « Voilà, dit-il, voilà l'endroit où je pourrai crier ce secret; » et il se pencha sur le puits. Trois fois il cria : « *Le roi a des cornes! Le roi a des cornes!* » Après quoi il s'en retourna au palais, et (chemin faisant) il se disait : « Enfin j'ai trouvé la paix. »

2. Le jour suivant, le roi fit appeler ses deux fils : le pre-

[3] عدل. — [4] الخدمة. — [5] المكان. — [6] الرّاحة.

iūrū t'in d iat tu'melilt. Inna i a'sen : « a tarwa-nô, ig' mut'g'[7] mera ig' agellīd gīwn g' el-makān[5]-īnô? » Han iferk'an an, ian gīsen ar itemnad g' ian, wur sa'wulen. Inna i asen baba't-sen : « g'īlad ellig' ian géwn wur isa'wŭl, ad awn skerg' iat tg'āusa : warma géwn iéd iéwin iat taznukt d iu-s itaba'a t'in[8], g'wan ar ran iélin g' el-makān[5]-īnô ig' agellīd. »

Askalens 'nkern sin iferk'an ftun s tegomört' : ian g'īsen ifta s iat t'sga, d ia'n(n) g'īsen s iat' t'sga i'âdni, ar u'dem n tadguat'. Han afrôk' an elli ímellūlen wurn iūf' iat', ewurrin s ti'gemmī, g'wan iâdni igan i'semg iūfan ia i'fri g' ellig' ansan iznukād(u); iggawern g'īn ar tadeguat'. Han iznukād uškand kšemenin s i'fri an; iggawŏrn ofrok' ar tn itemnad, ar teżżŏmt n iéd, ar tn it'kāl, iu'fan iat' taznokt d iu-s,

mier, noir de peau, était né d'une négresse; le second avait une femme blanche pour mère. Le roi leur dit : « Mes enfants, quand je mourrai, qui de vous régnera à ma place? » Les deux adolescents se regardèrent l'un l'autre et ne répondirent pas. « Vous vous taisez tous les deux, reprit le père, je vous proposerai donc une épreuve; le premier qui de vous m'apportera une gazelle avec son faon courant derrière elle, celui-là sera mon héritier. »

3. Au matin, les deux princes partirent en chasse, tirant chacun de leur côté. A l'heure où se montre la face pâle du soir, le fils de la blanche reprit la route du palais; il n'avait rien trouvé. Cependant son frère, le noir, avait découvert un gîte de gazelles; il attendit tout auprès jusqu'au crépuscule; alors les gazelles arrivèrent et pénétrèrent dans la caverne. Le jeune homme ne cessa de les observer; au milieu de la

[7] مات. — [8] تبع.

i'fsin ta'gûs-enns, iga s t'en g' waske'wn-enns, ikerf-t'in. Aillig' ifu 'z-zman[9], kullu šeit n iznukad ftan ad iksén, iamżŏn k'tan elli ikerf d iu--s ar as ia'ka kra n' tezgizut' t't'aba'a t'in[8].

Ar tożżŏmt n og'āras immeggern d ogma-s. Inna i as : « Tūfitn, a gmo, taznukt elli f ag' iussa[10] baba't-nag'? » Inna i as: « hat'in ar t'temnat'. » — « G'īlad ra t t'get' agellīd. » Inna i as gŭma-s : « 'rebbi[11] ai issen ! » Iakuin fell as gŭma-s, ia'meż t'in ig'ers as; ia'meż taznokt d elli-s, i'ksen i'lem i gma-s iloh' t'in[12] g'iggi n i'at' sejart'[13]. Iftun s temazirt'; inna i as : « a ba'ba, ai iwig'en taznukt d elli-s. » Inna i as u'gellīd : « is teżrīt' gŭmak? » Inna i as: zg' as 'llig'en nefta s tegomört', wur t ezrig'; ifta s iat t'sga, ftug'n s iat' t'sga ».

nuit il se glissa entre les bêtes endormies, et ayant mis la main sur l'une d'elles qui avait un faon, il détacha sa ceinture et lia les cornes de la mère. A l'aube, toutes les gazelles s'élancèrent au dehors; le prince maintint sa prisonnière et, lui donnant quelque fourrage, il l'entraîna peu à peu avec le faon.

4. A mi-chemin du palais, il rencontra son frère qui lui cria : « Mon frère, as-tu trouvé la gazelle que demande notre père? — Tout de même, regarde! — Ainsi, reprit le frère, c'est toi qui seras roi. — Dieu le sait! » répondit le noir. A ces mots (le fils de la blanche) sauta sur lui et le poignarda; puis il l'écorcha et jeta sa peau sur un arbre. (Saisissant alors la gazelle et le faon), il retourna à la ville et entra auprès du roi. « Mon père, dit-il, voici la gazelle et son petit; c'est moi qui vous les amène. — As-tu vu ton frère? demanda le roi. — Depuis que nous sommes partis en chasse, je ne l'ai pas revu : il a pris de son côté, et moi du mien. »

9 الزّمان. — 10 وصّى. — 11 ربّ. — 12 لاح. — 13 شجرة.

Han ian omdah′[14] ikkan ag′āras aillig′n ilkemd ia wa′nô, iáfen(n) gīs ian ug′ānim img′in gīs. Ibbī t′in ia″del t′in[3], issôdn gīs, isers t′in ar tsa′wal krat tuwal ar te′nī « A′gellīd d waskiwn-enns » krat tuwal.

Ia′sī t′in inna : tagmomt ad ra sers erbehog′[15] iqa-re′dn. » Iamż ag′āras aillig′n ilkem iat′ sejart′[13], iáfen(n) iggi-ns ian i′lem; inna d : « iéwiied ărebbi[11] mas at eg′rafk′[16] tallūnt′-īnô. » Ia′sī t′in, ia″del t′in[3], ig′erf[16] ser s tallūnt-s.

Ar izzigiz kra īmik, ia′fen ian wa′nô iaggun(n) ser s ar n itemnad gīs ia i′zem. Inna i as i′zem : « ai argaz an, ig′ ie′n t′ôsīt′ zg′īd, akôd[17]-nag′ g′ fell a tli-kemt′, ra k auneg′[18] ». Igā sn ia izīker, ia′sī t′in g′ uwa′nô ar afella. Inna i as i′zem : « amżak amż han

5. Or un chanteur cheminant vers la ville vint à passer auprès du puits (confident du barbier). Il aperçut un roseau qui verdissait au beau milieu. Le chanteur en coupa (un morceau), le tailla (en flûte), puis souffla dedans et le posa (à terre). Voilà que la flûte parla : « *Le roi a des cornes! Le roi a des cornes!* » Trois fois elle répéta : « *Le roi a des cornes! Le roi a des cornes!* » Le chanteur la ramassa et se dit : « Roseau! tu feras ma fortune. » Puis il reprit sa route.

6. Il arriva auprès d'un arbre où pendait une peau. « Tiens! fit-il, le Seigneur me gratifie (aussi) du tambourin! » Il prend la peau, la prépare, en garnit son vieux tambourin et se remet en marche.

7. Il rencontra un autre puits; (en se penchant) pour regarder au fond, il aperçut un lion. Le lion l'appela : « Eh! l'homme, tirez-moi d'ici, je vous le revaudrai dans le besoin. » Le chanteur envoya une corde et mena le lion hors

[14] مداح. — [15] رزق. — [16] غرف. — [17] وقت. — [18] عان.

kra wan zādn, akôd[17]-nag′ iét tah′tajat′[19], loh tnin[12] k′takat′ k′eldeg′[20] fell ak. » Iftun i′zem.

Iaggun dag′ ar itemnad g′ uwa′nô, isa′wul(l) ser s ian ulgomad inna i as : « ig′ iin tūsīt′ zg′ uwa′nô, han ra ggi-k skerg′ el-k′èr[21]. » Ia′sī-t′in ellig′n i′g′ŭlī, iasī d in īmik ezg′ i′lm-ennes aqdīm[22]. Inna i as : « akôd-[17]nag′ fell a tlikemt′, teh′org(e)t′in[23] īmik g′ ilm ad, ra n fell ak k′eldog′[20]. »

Han ian urgaz isa′wuln ser s g′ uwa′nô, inna i as : « ig′ iin tūsit′, g′ ik elli t′skert′ i g′win iâ′dni, ra d ak skerg′ iat tg′a′usa elli wur sar t′tut′. » Ia′sī t′in ar afella in wa′nô. Inna i as : « g′īla tūsit iin, amż a

du puits. Celui-ci lui dit alors : « Prends donc ce poil ; lorsque tu auras besoin de secours, tu le jetteras dans le feu ; aussitôt tu me verras arriver. » Le lion partit.

8. Le chanteur regarda encore dans le puits. (Il entendit) un serpent qui lui parlait : « Si tu me tires de ce puits, je te payerai ce service à l'occasion. » Il aida le serpent à remonter ; quand le serpent fut en haut, il leva un morceau de sa peau de l'année précédente et dit au chanteur : « Prends ; quand tu auras besoin de moi, brûle un peu de cette peau, et je serai à tes ordres. »

9. A ce moment, un homme appela du fonds du puits : « Faites-moi sortir d'ici, disait-il, comme vous avez fait pour les autres, et je vous donnerai une récompense que vous n'oublierez jamais. » Le chanteur tira l'homme du puits : « Maintenant que tu m'as délivré, fit l'homme, attrape et va te laver ! » et il lui bailla sans souffler un coup de poing sur le nez, un coup de poing sur les yeux, un coup de poing sur

[19] احتاج. — [20] خالط « fréquenter ». — [21] الخير. — [22] قديم. — [23] حرف.

tsirt » iut t′ s iat t′ukŭimt′ g′iggī ink′ar[24] iat t′ukŭimt′ g′iggi n ualn d iat′ t′krat′ g′iggi n imī. Iftun fi h′ālt-[25]s.

Han amdah′[14] an iftan s temazirt′ ar iat′ ta-le-blast[26]. I′bdun[27] ar itlaab[28] iut′ tagmomt′, isers t g′ wakal ar t′sawal ar t′e′ni « a′gellīd s waske′wn-ennes » krat tuwal. Ia′sin tallŭnt′, iut′ isers t′in g′ wakal, ar tsawal ar t′éni « gŭmā aiin ig′ersen f taznukt d elli-s. » Ar sawalen midn, aškend sin imk′ăznin[29] ar sflidn ma t′e′ni tagmomt et tallŭnt′. Ftun s dar u′gellīd, innan as : « a sīdī[30], han ian umdah′[14] ar ikkat′ tagmomt′ ar tsawal ar t′e′ni *a′gellīd d waske′wn-ennes*, ar ikkat′ tallunt′, ar tsawal ar t′e′ni *gŭmā ai ig′ersn f taznukt d elli-s.* » Inna i āsen u′gellīd : « awiat e′d tgim t′in g′ buigurdan[31]. » Ftun ser s amżun t′in gin-t′in g′ buigurdan[31].

la bouche, puis s'en alla à ses affaires. Le chanteur (lava le sang qui coulait).

10. Enfin il arriva à la capitale. (Il s'arrêta) sur une place (pour donner une représentation). Il souffla dans son roseau, le posa par terre et le roseau dit trois fois : « *Le roi a des cornes! Le roi a des cornes!* » Il frappa sur son tambourin et le mit à côté du roseau, et (voilà que) le tambourin fit entendre ces mots : « *C'est mon frère qui m'a égorgé pour la gazelle et le faon!* » On en jasa dans la ville; deux hommes de police (se mêlèrent à l'assistance), et ayant entendu le roseau et le tambourin, allèrent rapporter au roi qu'il y avait un chanteur qui faisait dire à sa flûte : « *Le roi a des cornes!* » et à son tambourin : « *C'est mon frère qui m'a égorgé pour la gazelle et son faon.* » Le roi ordonna qu'on jetât ce chanteur en prison.

[24] مناخير, نُخرة « museau, extrémité du nez ». — [25] فى حاله. — [26] *Plaça* « place », en langue franque. — [27] بدا. — [28] تلعب. — [29] مخزن « garde ». — [30] سيدى. — [31] « La boîte aux puces ».

Ikkan gīs se'n wussan; ar it'e'ni wah'dut'[32] « ra d jerrebeg'[33] imdukāl-īnô ellin usig' g' wa'nô. » Ia'sīd taslesit' innad : « ad jerrebeg'[33] algumad entan aizwa'ren. » Iá'sīn īmik g'ailli as ifka ulgomad, iloh' t'in[12] k' takat'. Ikkan īmik, han algomad ilkem t'in, inna i as wulgomad : « g'id ag'en tĕllit'? » Inna i as entan : « g'īd ag'en leg', ik' tezdart', aiin t'sufog't'. » Inna i as : « zdarg' s. Aska ig' d uškan d willi tamżnin ilguma'dn, hatnin ra d iksôdn; ik' tuškit', kŭn ad wuṛ teksôt gīgi, t'ásīt' iin ar berrā[34] 'n temazirt', tor-żemt iin. Askalens tella iat' ferok't' mĕżżin elli-s n u'gellīd, hat'in taazza[35] dar s, ra d sütleg' i umgard-ennes. Ig' d uškan d iai'ssawin[36] ra tn esseudog', erweln g'èr[37] kién ta'sīt iin. » Askalens issü'tld wul-gomad i iumgard n tefrok't'; inkern tik'de'min[38] d

11. Celui-ci fut donc mis en prison. Au bout de deux jours, il se dit : « Éprouvons mes amis que j'ai retirés du puits. » Il prit la peau que lui avait donnée le serpent : « J'éprouverai d'abord le serpent », et détachant un morceau de la peau, il le jeta dans le feu. Aussitôt le serpent apparut : « C'est ici que tu es? dit-il au chanteur. — Oui, c'est ici que je suis, et si tu en as les moyens, tu me feras sortir. — J'en ai les moyens. Le roi a une fille* qui lui est très chère. Demain je m'enroulerai autour de son cou; on appellera les charmeurs, mais je les mettrai en fuite; on t'appellera aussi; ne crains rien, prends-moi et va me déposer

[32] واحدة. — [33] جرّب. — [34] برّا. — [35] عاز. — [36] عِيْسَوِىّ. — [37] غمين. — [38] خدّام.

* Le discours du serpent est un peu en désordre; j'ai dû modifier la disposition des phrases et supprimer les répétitions.

ilke'men ar t'e'nin « a ia wulgomad issütl d i illi-s u'gellīd meżżin! » Innan i u'gellīd : « han ia wulgomad issütl d i tfrok't'! » Inker d ar itazzal. Inna i a'sen : « awiat ie'd willi illanin g' buigurdan[31] ih'abbasen[39] ig' gīsen kra n iaissawin[36]. » Ftün awin d iaissawin. Amzua'ru i'ftan an ia'sī wulgomad, ar fell as ittaküi wulgomad, issiwit, irwul. Wissin wa kadālik[40]. Wiskrād iaške'd, walli iâ'dni igān amdakul-ns : ia'sī t'in, inna i u'gellīd : « aii tsamaht'[41] ad a serzemog' eg' la-k'la[42]. » Inna i as : « asī-t' tawi-t'in s la-k'la, terżomt as, t'wurrīd s g'īd wur tsekôt iat' hat'in erżemg' ak; iawin algomad ar la-k'la, irżem as,

dans la campagne. » Le lendemain le serpent se glissa autour du cou de la petite princesse. A cette vue, les servantes se mirent à crier : « Un serpent au cou de la princesse! » Leurs cris furent entendus par le roi qui accourut en disant : « Qu'on aille chercher parmi les gens qui sont dans la prison, s'il n'y a pas quelque *aïssawi*[a]. » On amena de la prison un *aïssawi* qui tenta de s'emparer du serpent; mais celui-ci se jeta sur lui et le mit en fuite. Un deuxième charmeur ne fut pas plus heureux. L'ami du serpent vint en troisième, et (sans effort) il prit l'animal et dit au roi : « Permettez que je le reporte dans la campagne[b]. » Le roi répondit : « Va, emporte-le, laisse-le dans la campagne et reviens ici; tu n'as plus rien à craindre, tu seras libre! » Le chanteur alla dé-

[39] حبّس. — [40] وكذٰلك. — [41] سمع. — [42] الخلاء.

[a] Membre d'une confrérie bien connue, qui s'attribue un pouvoir sur les serpents et les scorpions; une troupe d'Aïssawas a donné des représentations à Paris. Ici, synonyme de *psylle*.

[b] Un charmeur perd son pouvoir sur les serpents, s'il cause quelque mal à l'un d'entre eux.

iwurrin dar u'gellīd, inna i as : « a sīdi[30], hat'in erżemg' as. » Isa'wul as d u'gellīd, inna i as : « ai i tawūt' manig' tūfit' īmasn an. » Inna i as : « sīdi[30], ufig' d iat gomamt' temg'in g' wa'nô bik' t'in a''dlok'[3] t'in sodg'n gīs ar tsa'wal. » Inna i as : « imma tallunt' manig' t' tūfit'? » Inna i as : « ufig' d e'lem g'eggī n iat sejart'[13] g'erſg' en[16] ser s tallunt', ar t'kat'ek' ar tsawal. » Inna i as u'gellīd : « zaid aiin erżemg' ek »; ifk az d kra n iqārédn; iftūn. Ig'ran u'gellīd e uh'ajjām[2], inna i as : « ah'ajjām[2] ma k' aillig' g'a tskirkist fell a? » Inna i as : « wur jud nekkin ai skerkīsen. » Inna i as u'gellīd : « sod k' tagmomt. » Ad iso'den gīs; inna i as : « sers t g' wakal. » Isers t'in u'h'ajjām[2] g' wakal ar tsawal tgomamt' ar t'e'nī « a'gellīd s waske'wn-ennes! »

poser le serpent dans la campagne et revint en présence du roi : « Sire, dit-il, le serpent est loin *. — Conte-moi maintenant, reprit le roi, où tu as trouvé tes instruments de musique? » Le chanteur raconta comment il avait trouvé un roseau verdissant au milieu d'un puits, comment avec un morceau du roseau il avait fabriqué une flûte qui avait parlé lorsqu'il eut soufflé dedans. « Et le tambourin, où l'as-tu trouvé? » Le chanteur répondit encore qu'il avait trouvé une peau accrochée à un arbre et qu'il en avait recouvert son tambourin, que (depuis lors) le tambourin parlait quand on le frappait. Le roi lui fit donner une somme d'argent et le congédia. Le chanteur partit.

12. Le roi manda alors le barbier : « Barbier, lui dit-il, pourquoi répands-tu des mensonges sur mon compte? — Sire, je ne suis pas un menteur. — Souffle donc dans ce roseau. » Le barbier souffla : « Pose-le à terre. » Le barbier posa la flûte à terre, et la flûte dit tout haut : « *Le roi a*

* Le mot à mot est « lâché dans la campagne ».

IMPRIMERIE NATIONALE.

krat tuwal. Inna i as : « ar temnīt d ar tsflīt mâ t'e'nī tegomamt ad. » Inna i as : « awal elli s ak ennig' aiad tsufg't manig' t'nnīt' awal ad. Hat'in agaiu-nk ira itu'bbăī. » Inna i as ai i tsāmah't'[41], ai agellīd, awal ad ennig' t' g' wa'nô wur isilla ian. » Inna i as u'gellīd : « isillai ak d ŏrebbi[11], ftun s le-makān[5]-ennek. » Iazn az d u'gellīd se'n irga'zen ng'in t mudlŏn t'[43].

Ia'zend s iu-s; hat'in iuška d, inna i as : « tgaworn g' el-goddām[44]-īnô. » Inna i as : « man ikka guma-k, menšk n isegguasen aiad, wur no'mż l-ak'bār[45]-ens. » Inna i as iu-s : « a ba'ba, wur se'ng' man ikka. » Inna i as ba'ba-s : « ia-k wur t' teng'īt'? » Inna i as : « lā, wur t enrig'. » Isawul n ser s ba'ba-s, inna i as : « ūt' tallunt' an. » Iūt' tallunt, isers t g' wakal, ar

des cornes! Le roi a des cornes! » par trois fois. Le roi dit alors : « Tu vois ce roseau? Tu entends ce qu'il dit? » Il reprit : « Ce secret que je t'avais confié, le voilà qui court; comment l'as-tu divulgué? Tu (me payeras) cela de ta tête. » Le barbier supplia : « Grâce! mon seigneur, j'ai dit le mot dans un puits; personne n'était là (pour entendre). » Le roi répondit : « DIEU ÉTAIT LÀ! » Le barbier s'en alla dans sa demeure; le roi lui envoya deux émissaires qui le tuèrent et l'ensevelirent.

13. Ensuite le roi fit appeler son fils, et dès qu'il le vit : « Mets-toi en face de moi, lui dit-il, où est ton frère? Combien y a-t-il d'années que je n'ai point de ses nouvelles! » Le prince répondit : « Mon père, j'ignore où il est. — Ne serait-ce point toi qui l'aurais tué? — Non, je ne l'ai point tué! — Frappe donc sur ce tambourin. » Le jeune homme frappa sur le tambourin, mais quand il l'eut déposé,

[43] De del « couvrir ». Cf. ar. تمدّل « se couvrir d'un voile ». — [44] قدّام. — [45] الاخبار.

tsawal tallunt' ar t'e'nī « *guma' ai ig'ersen f taznukt d elli-s ie'zūn d babā.* » Inna i as u'gellīd i iu-s : « ar tsflīt g'īla izd īma ilm n ogma-k aiad isáwaln. » Inna i as : « is t' t'skert', agaiu-nk ira ibbi. » Inna i as: « skerg' t' ennig' īs wur ra d iawian el-ak'bār[45]. » Inna i as ba'ba-s : « ŏREBBI[11] A ISSEN. Wurrin s le-makān[5]-ek. » Iazn as se'n eng'in t' g'ebbern t'[46], g'ik elli isker i gma-s. — Leqist[47] in wudai[48] BEN-STITA[49] de TASKOKANT'[50].

voilà que le tambourin parla et dit: « *C'est mon frère qui m'a égorgé pour la gazelle et le faon* que demandait* mon père. » — « Tu l'entends, regarde, c'est la peau de ton frère qui parle. Pour ton crime, je te ferai trancher la tête. » Le jeune homme dit alors : « Comment aurais-je pu penser que ce que j'avais fait serait découvert? — DIEU LE SAVAIT! » reprit le roi. Le prince retourna dans ses appartements. Deux envoyés du roi vinrent, le mirent à mort et le jetèrent dans la poussière comme il avait fait du corps de son frère. (Histoire contée par le juif BEN-STITA de *Taskokant.*)

[46] غبّر « couvrir de poussière ». — [47] القِصّة. — [48] Ar. : يهودى. *Uda-i* « qui est de Juda ». — [49] (ا)بن ستيتة, sobriquet d'un homme ayant un sixième doigt. — [50] Près d'Eskorah.

* (Pour lesquels envoya).

II

LES VOLEURS DU TRÉSOR ROYAL.

SPÉCIMEN DE TRANSCRIPTION EN CARACTÈRES ARABES [1].

إِلَّا يَانْ أَكَلِّيدْ ءَارْسْ أَكْرَاطْ لَبْنَتْ كُلُّوا أَصْمَنْتْ رَانَنْتْ كُلُّوا
أَنَّهَلَنْتْ إِنْكَرْ أَكَلِّيدْ بَبَانْسَنَتْ يَانْ وَاسْ إِصَبْ سَرْسَنَتْ أَيَّالِغْ
ءُوشْكَنْتْ أَرْ ءَرْسْ إِنَّا يَسَنَتْ أَيْسِينِي رِيغْ أَءَنُّونَتْ أَسْكَرَغْ يَانْ
تَغْوَسْ أَنَّنْتَاسْ مَمْنَطْ أَ بَبَا أَتْرِينْ أَنْسْكَرَتْ إِنَّا يَسَنَتْ نَكِّي رِيغْ
أَءَ سْكَرَغْ أَكْرَاطْ تَنَّقَّاحِينْ نْوَارَغْ تَانْ ارَانْ أَرْكَازْ أَنْلُوحْ فَلَّاسْ
تَنَّقَاحَتْ يَنَّهَلَتْ أَنَّانْتَسْ أَخْبَارَتْ إِصَبْ أَكَلِّيدْ أَسْبَانْ أَوءَايْ
إِعْزَّا ءَارْسْ بَهْرَا أَيَّالِغْ أَءْ يُشْكَى أَرْ ءَارْسْ إِنَّايَسْ سَكْيِيّ
أَكْرَاطْ تَنَّقَاحِينْ أَنْوَارَغْ غَانْجِينْ يَفْتُوا وُوءَايْ يَسْكَرْتَنَنْ
غَانْجِينْ يَوِيتَنْتِمْ افْكَانَنْتْ أَكَلِّيدْ أَكْرَاطْ تَنَّقَاحِينْ أَنْوَارَغْ يَمْ
أَكَلِّيدْ فَالْمْشْوَرْ إِعَمَّارَتْ غَانْجِينْ إِنَّا يَسَنْتِيسْنِي هَاكَنْ تَنْقَاحِينْ
تَانْ إِرَانْ أَرْكَازْ أَنْلُوحْ فَلَّاسْ غَمْكَانْ أَءَ سْكَرَانَنْ أَيَّالِغْ إِعَمَّارْ
لَمْشْوَارْ نُكَلِّيدْ يَانْ أَنْلُوحْ فَالْوَزِيرْ نُكَلِّيدْ يَانْ فَالْفَايْدْ يَانْ
يَضْنِينْ أَنْلُّوحْ فَالْقَاضِي نَلْمْدِينَتْ أَيَّالِغْ كُلُّوا أَنَّهَلَنَنْ
يَسْكَرْسَنْتْ بَبَانْسَنَتْ تَمْغَرَا إِفُلْكِينْ ،

[1] Man. berb. n° 4. Conte XXIV, p. 154-253 du texte berbère et 145 de la transcription latine.

Illa ian ogellīd dar-es krat lebnāt[1] kullu[2] ażumint[3]; rant kullu[2] ettahalent[4]. Inker ogellīd babatsent, ian was, iserf ser-sent; aillig′ d-uškent ar-dar-s, inna-i-a′sent : « ā isti, rig′ ad-annunt skereg′-iat tag′ausa[5]. » Ennent-as : « mamenk, ia baba, trīt a teskert? » Inna-i-a′sent : « Nekki rīg′ ad-eskereg′ krat tettefāh′in[6] n-uwereg′, tan iran argaz teluh′[31] fell-as tettefāh′a[6]. » Ennant-as : « k′iart[7] ! » Iserf ogellīd s-ian udāi[8] ie″zza[9] dar-s bahra[10]. Aillig′ ad-iuška ar-dar-s, inna-i-as : « ad-i-i teskert[11] kraṭ tettufāh′in[6] n-uwereg g′ el-h′īn[12]. » Iftū wudāi[8]; isker-tent g′ el-h′īn[12], iawitentid. Ifka-tent ogellīd kraṭ tettufāh′in[6] n-uwereg′

1. Il était un roi qui avait trois filles, toutes trois en âge de se marier et désirant un époux. Un jour le roi prit son parti* et les fit appeler. Quand elles furent devant lui, il leur dit : « Mes filles, je veux faire quelque chose à votre (intention). — Et quoi donc, mon père? répondirent les princesses. — Je vais faire fabriquer trois pommes d'or; celle qui voudra (tel ou tel pour) mari lui jettera la pomme. — Parfait! » reprirent-elles. Le roi envoya quérir un juif qu'il aimait particulièrement. Dès que le juif entra : « Fais-moi faire sur-le-champ, lui dit-il, trois pommes d'or. » Le juif s'éloigna, fit immédiatement les trois pommes et les remit

[1] الابنات. — [2] كل. — [3] بنت صوم; glose du manuscrit بلغوا و صموا (*sic*). Jeune fille qui jeûne, c'est-à-dire nubile. — [4] اتّهل. — [5] Variante : *tag′uas*. — [6] التّفّاح. — [7] خيار « tout ce qu'il y a de meilleur, parfait! ». Locution maghrebine. — [8] *udāi*, adj. formé de (J)uda. Cf. يهودى. — [9] عزّ. — [10] بَهْرا « brillamment » correspond ici au sens de l'arabe vulgaire du Maghreb بالزاف « beaucoup ». — [11] Variante : *sekr-i-i* pour *ad ii teskert*. — [12] لحِين.

* Mot à mot : « se leva ».

iamar[13] ogellīd f el-mešuar[14] iâmmar[15] g'-el-h'īn[12], inna i-istī-s : « hā-kat tettuffāh'in[6]; tan iran argaz teluh' fell-as. » G'imkan ad-eskarent; aillig' iâmmer[15] le-mešuar[14] n-ugellīd, iat teluh'[31] f-el-uzīr[16] n-ugellīd, iat f-el-qāid[17], iat iadnin f-el-qādi[18] n-el-medint[19], aillig' kullū[2] ettahalent[4]. Iksr-a'sent babat-sent tamg'ra ifulkīn.

Aillig' teqada[20] tamg'ra, inkern ian sīn imakarn; ftun akorn[21] tigimmi n-ugellīd. Ia'fen ogellīd el-māl[22] ifta-i-as. Iserf s-wudāi[8]; aillig' ad-iuška, inna-i-as: « iā[23] udāi[8], ifta-i-i kullū[2] l-māl[22], iggūten. » Enna-i-as : « iā sīdi[24], sker kust tik'ūba[25] n-ez-zafat[26] g'-īmi l-a-hari[27], h'afr[28]-a'sent g'-uakal. » Isker ogellīd awal n

au roi. Celui-ci commanda alors qu'on réunît sans retard le conseil, et s'adressant à ses filles : « Voici les trois pommes, que chacune jette la sienne sur l'époux (de son choix). » Ainsi firent-elles. Quand le conseil fut réuni, la première jeta la pomme au vizir, la seconde au qaïd et la troisième au qadi de la ville; toutes se marièrent donc. Leur père leur fit une noce splendide.

2. Or il arriva que deux voleurs s'introduisirent dans le palais et pillèrent le trésor royal. Le roi, étant allé passer la revue de ses richesses, s'aperçut du vol. Il fit appeler le juif : « Juif, dit-il, des voleurs ont pénétré jusqu'à mon trésor; ils ont enlevé tout l'argent, des sommes immenses! — Sire, il faut cacher dans le sol, tout à l'entrée, quatre

[13] امر. — [14] المشورة. — [15] عمّر. — [16] الوزير. — [17] الفايد. — [18] الفاضى. — [19] المدينة. — [20] فضى, تفضّى. — [21] Var. *ekkaren*. — [22] المال. — [23] يا. — [24] يا سيدى. — [25] خابيةٌ. — [26] الزّيت, [illegible]. — [27] الهرى. — [28] حجر.

wudāi [8]. Aillig′ ia″mmar [15] tik′ūba [25] n-ez-zafat [20], ih′afr [28]- a′sent g′-īmi l-hari [27]. Aŝken-d imukaren gan sīn, ikŝem ian gīsen idarn g′-et-k′ibit [25] n-ez-zafat [26], ittemrun gīs. Inker ommdakull-en-s ibbi ik′f-ens, iasī-t, iftū, ifel l-ejnazt-ens [29] g′īn. Ar sbah [50], ha udāi [8] ioŝka-d, ia′fed l-ejnazt [29] bla [32] ik′f; iftū dar ogellīd, inna-i-as : « ian ihasselo [33], ulakin [34] ur dar-es ik′f. » Iserf ogellid imdukall-ens asin-d argaz g′et-k′ibit [25], ulaken [34] ur dar-es ik′f, ur t-issin ian, illeg′ ur ili ik′f.

Inker udāi [8] inna-i-as : « serf-et s-īmi l-medint [19], iga fell-as ia″sasen [35] g′-ie′d wala azal. » Inker imiker isg′i kkūz ibūkiren moqqornin lan iskaun moqqornin; iggaur aillig′ ilkem ie′d. Inker imiker iasīd

jarres remplies de poix. » Le roi fit ainsi; près de la porte du trésor, il cacha jusqu'au col quatre grandes jarres pleines de poix. Les voleurs vinrent, l'un d'eux tomba dans une jarre et ne put se dégager. Alors son compagnon lui coupa la tête et l'emporta, abandonnant le corps mutilé. Au matin, le juif alla pour visiter les jarres et trouva le décapité. Il s'en fut vers le roi : « Sire, il y en a un de pris; seulement il n'a point de tête. » Les gens du roi tirèrent le corps de la poix; mais personne ne sut reconnaître un cadavre auquel manquait la tête. « Eh bien! fit le juif, qu'on l'accroche à une porte de la ville avec des gardes qui veilleront nuit et jour; (nous verrons!) »

3. Cependant l'autre voleur acheta quatre vieux boucs à grandes cornes et attendit que la nuit fût venue. Alors il

[29] الجنازة. — [30] صباح. — [31] لاح. — [32] بلا. — [33] حصّل. —
[34] ولكن. — [35] عسّاس.

ekkūz ibūkiren, iserg'i fell-asen eš-šema"a[38], kull[2] ian iga fell-as snat teš-šema"ī[36]; iftū a-ia'sī amdakull-ens elli immūten[37]; ellig' iżran ia"ssāsen[35] g'aian, erueln; iftū urgaz ia'sī amdakul-ens imdel[38]-t. Aillig' ifau l-h'al[39] lah' l-ejnazt[40] ellī. Iftū udāi[8] dar ogellīd, inna-i-as : « iā sīdi[41], lah' l-ejnazt[40] elli. » Ftun imdukal n-ugellīd kešmen l-h'orum[42]; iserf ser-sen ogellīd, ifk'-āsen l-a"hed[43]; offug'ind a"uden[44] ogellīd g'emk-elli ijran[45]. Ifk-āsen ogellīd le-ksūt[46] i-ian. Ftun.

Ha udāi[8] ioška-d, inna i-ugellīd : « asīd tena"-amt[47] elli dar-k illan, teget-as mera'ut tel-iaqūtin[48], tonurżumt-as g'-el-medint[19] attefettū, fureg'-t nekki. » Inna-i-as ogellīd : « k'iart[7]. » Ifk'-as ogellīd tena"amt[47], īg'-as mera'ut tel-iaqūtin[48], inurżom-as udāi[8] g'-el-

prit les boucs, leur garnit les cornes avec des cierges allumés et les chassa vers le lieu où était exposé le mort. Les gardes effrayés se sauvèrent; le voleur se saisit du corps de son compagnon et s'en alla l'enterrer. Quand la terre s'éclaira, le cadavre avait disparu. Le juif avertit le roi. Or les gardes s'étaient réfugiés dans un lieu d'asile (craignant la colère du prince). Celui-ci leur promit leur grâce; ils vinrent lui conter toute l'affaire, furent pardonnés et reçurent un vêtement.

4. Le juif conseilla alors de parer l'autruche du palais avec dix rubis et de la lâcher dans les rues de la ville; (lui se chargeait du reste). On suivit ce conseil, et l'autruche (toute brillante) de rubis fut poussée hors du palais. Le juif la

[36] شمعة. — [37] مات. — [38] Cf. تمدّل. — [39] الحال. — [40] الجنازة. — [41] يا سيدى. — [42] حُرُم, pluriel حُرُوم. — [43] العهد. — [44] عاد. — [45] جرى. — [46] الكسوة. — [47] النعامة. — [48] اليافوتة.

medint[19], itfur-t kull[2] as. Ha imi'ker dar-s l-ak'bar[49], ih'du[50] udāi[8], aillig' iakor-as-t imi'ker, iwi-t, ifel udāi[8] ik'la[51] g'īn.

Iftū udāi dar ogellīd, inna-i-as : « ia sīdi[41], tefta tena''amt[47] elli i-i tefkīt. » Inna-i-as ogellīd : « mamenk trīt a-teskert, ā udāi[8]? » Inna-i-as : « ifk-i-i snat tfeqqirīn[52] sibnīn[53] bahra[54], sāternīn[55], ad-eftunt, adsigilnt tigomma g'-el-medint[19] ig'-u'fent ta'dunt n-ettena''amt[47], g'uwad elli iuwīn tena''amt[47] ira ad-as ig'ers. » G'-el-h'īn[12] iserf ogellīd snat temg'arin sibnīn[53]. Aillig' d-uškant iml'-a'sent ma ti'nnint. Ftunint illeg' telkem iat gīsent tigimmi n-imi'ker; ta'fen temg'art-ens, tenna-i-as : « fk-i-i, iā lella[56], imik enta'dunt n-tena''amt[47], ig'-dar-m tella. » Tenker tem-

suivait, épiant de toutes parts. Le voleur, dès qu'il eut vu l'autruche, flaira le piège; et à son tour il surveilla le juif, tant que, le jour fini, il mit la main sur l'animal et l'emmena, laissant le juif tout hors de lui. Le juif alla dire au roi : « Sire, l'autruche est perdue. — Alors que vas-tu faire? demanda le roi. — Mon seigneur, dites à deux vieilles femmes adroites de parcourir les maisons de la ville; si elles trouvent dans quelque-une de la graisse d'autruche, c'est que le ravisseur y aura conduit l'animal et l'aura tué. » Le roi choisit deux vieilles rusées, leur donna commission, et elles s'en allèrent de maison en maison. L'une d'elles arriva chez le voleur et trouva sa femme : « Madame, fit-elle, je cherche de la graisse d'autruche. Quel service vous me rendriez de

[49] الخبر. — [50] حذا, avec le sens de قابل. — [51] مُخْتَل. Radical, خلّ (احتل « avoir l'esprit troublé »). — [52] فقير (فقيرة avec le sens de عجوزة). — [53] شائب. — [54] بهرا. — [55] شاطر. — [56] يا للّا.

g'art, tefk-as-t. Tra temg'art at-teffug'; hai argaz ikšemn tigimmi, ia'fen tamg'art tūsi ta'dunt en-tena''amt[47]; inna-i-as : « a tamga'rt, matta-g'a-d tūsīt? » Tenna-i-as : « ta'dunt. » Isekšem-t g'īn, ing'ī-t, imdel-t[57] g'e-tigimmi-ns, ilhu[58] ar ikkit tamg'art-ens. Inker udāi[8] lah't tamg'art. Inna i-ugellīd : « esker iat en-nezahat[59] ifulkīn bahra[60]. » Ilhu[58] ogellīd isker en-nezahat[59] ia''red[61] kullu[2] imedden elli ellanin g'-el-medint[19], ensin g'īn. Inker udāi[8] ifk'-a'sen l-ak'mar[62] suan-t. Ilhu[58] o-udāi[8] ar-isflid kullu[2] ian ma itti'ni. Ellig' iskeren[63], iafn udāi[8] g'walli ar-itti'nī : « nekki ai-iūsin el-māl[64] n-ugellīd! Nekki ai-iūsin t-en-na''amt[47] n-ugellīd! » Inker udāi, ia'sīd el-mūs[65],

m'(indiquer où en trouver), ou, si vous en avez, de nous en céder! » La femme se leva et lui apporta de la graisse d'autruche; et la vieille se retirait quand le voleur entra : « Qu'as-tu là? dit-il à la vieille. — De la graisse d'autruche, seigneur. — Rentre un peu. » Il la tua et l'enterra dans la maison; puis il battit sa femme.

5. Cependant le juif attendait; et il ne voyait venir ni vieille ni graisse d'autruche. « Faites, dit-il encore au roi, une grande fête où toute la ville prendra part. » Le roi consentit. La fête fut magnifique, et grands et petits y vinrent. Elle se prolongea dans la nuit. Le juif excitait les échansons, et le vin coulait à flots; lui, s'en allait de groupe en groupe, surprenant les confidences de l'ivresse; il entendit quelqu'un se vanter d'avoir volé le roi, d'avoir mis son trésor à sac, d'avoir pris son autruche. Le juif (ne s'en éloigna plus, et dès qu'il

[57] Cf. تمدّل. — [58] لهى exprime en arabe une occupation attachante. Glose : شغل. — [59] النزهة. — [60] بهرا. — [61] عرض. — [62] الخمر. — [63] سكر. — [64] المال. — [65] الموس.

iks-as tamart-ens kullut[2]; iftū iga a″ssasen[66] g′-īmi le-qasbet[67] n-ugellīd. Iftū udāi ifrah′ŏ[68], isker s-el-ak′mar[69] bahra[70]; inna : « nekki ofig′ amdakul-īnô. » G′ īland, argaz inker, iaf-d ik′f-ens bla[71] tamart; iasīd el-mūs-[65]ens; iftū argaz aillig′ ilkem udāi[8], iks-as tamart-ens, iks i-kullu[2] irgazen timariuen-sen zond netta. Iggauer aillig′ ifau l-hāl[72]. Inker udāi[8] iftū dar ogellīd, inna-i-as : « nekki ufig′ ameddakl-īnô. » Inna-i-as : « menzāt? » Inna-i-as : « iūjad[73]. » Iftū udāi[8], ikšem d el-qasbt[67], iafen kullu[2] medden elli g′īn ellan bla[71] timariuen. Iftū udāi[8], inna ugellīd : « nekki a″llameg′[74] s-timarart, keseg′-as tamart-ens, imil afg′en kullu[2] ma illan gī′n bla[71] tamart. » Inna-i-as

vit que le bavard, vaincu par l'ivresse, fut endormi), il prit un rasoir et lui rasa toute la barbe. Puis il fit mettre des gardes à toutes les portes du palais, et, plein de joie, but à son tour et s'enivra criant : « Je tiens mon gaillard! » Le sommeil lui vint bientôt et (s'appesantit peu à peu sur toute la fête). Après quelque temps, le voleur s'éveilla; il sentit son menton (irrité du feu du rasoir). Alors il se leva, et chercha le juif au milieu des gens endormis; il prit son rasoir et lui enleva toute la barbe; il alla raser aussi les sentinelles et (s'échappa). Quand le jour parut, le juif courut au roi : « J'ai notre homme! — Amène-le. — Sur l'heure. » Il retourna au lieu de la fête; les gardes étaient à leur poste, tous sans barbe; mais il ne ramena qu'eux sans barbe. « Hélas! dit-il au roi, j'avais rasé le coupable pour le reconnaître, et je vois que tes gens sont aussi rasés. » Alors le roi

[66] عساس. — [67] قصبة. — [68] برح. — [69] الخمر. — [70] بهرا. — [71] بلا. — [72] الحال. — [73] وجد. — [74] علّم.

ogellīd : « imma tin-k, a udāi[8], lah'at dar-k. » Igger-as udāi, izmu[75]. Iamż-t ogellīd, ing'ī-t g'īn.

Tekemmel[76] el-qist[77].

lui dit : « Mais ta barbe, ô juif, où s'en est-elle allée ? » Le juif passa la main sur son menton et pâlit. On le tua. (Fin de l'histoire.)

[75] صم. — [76] تكمّل. — [77] قصّة.

(La fin à un prochain numéro.)

儀 禮

I-LI,

LE PLUS ANCIEN RITUEL DE LA CHINE,

SON CONTENU ET EXTRAITS,

PAR

M. C. DE HARLEZ.

L'*I-li*[1] est sans contredit un des monuments les plus curieux de l'antiquité orientale. Plus ancien que le *Li-ki*, exposant des faits contemporains de l'époque où il fut rédigé, il est spécialement précieux pour l'ethnologie et l'archéologie, puisqu'il relate d'une manière authentique les usages régnant en Chine il y a vingt-cinq siècles et plus encore peut-être.

Cependant il est resté jusqu'ici presque entièrement ignoré; on ne le connaît guère que de nom. Parmi les auteurs qui nous ont donné le tableau de la littérature chinoise, beaucoup le passent sous silence; d'autres en donnent une idée peu exacte. C'est ainsi que nous lisons dans le catalogue de l'India office, p. 19 : « The subject matter of the work is the con-

[1] C'est-à-dire « les rites conformes aux règles ».

duct of the *individual* under every phase of social intercourse. » Et dans l'ouvrage si savant et si justement estimé d'A. Wylie : « The subjects it treats of, are of a more domestic character than those of the *Chow lē* (tcheou li); rules being laid down for the guidance of *individual conduct* under a great variety of conditions and circonstances [1]. »

A en juger d'après ces indications sommaires, on devrait croire que l'*I-li* est entièrement, ou du moins presque entièrement, consacré aux règles de conduite tracées pour les particuliers et les circonstances de la vie privée. Or cette conclusion serait erronée. L'*I-li* primitif s'occupait *exclusivement* des fonctionnaires publics, magistrats ordinaires ou des plus hauts rangs, et surtout des grands feudataires de l'empire et du souverain lui-même. Les particuliers en étaient exclus, à ce point qu'un ancien commentaire porte ces paroles expresses : « Les rites s'arrêtent aux fonctionnaires inférieurs et ne descendent pas jusqu'aux particuliers : *lī puh hià shü jīn* 禮不下庶人 ; pour ceux-ci, point de règles de conduite. »

D'autre part, comme l'*I-li* est le tableau fidèle de la civilisation chinoise à une époque très reculée et nous met sous les yeux l'état social de ce singulier peuple tel qu'il était il y a plus de vingt-cinq siècles, il est à regretter qu'il ne soit pas mieux connu, et qu'on n'y ait pas puisé davantage les renseignements précieux qu'il contient.

[1] *Notes on chinese litterature*, p. 5.

Il ne sera donc pas inutile, en attendant qu'on en ait une traduction complète, de donner un aperçu sommaire mais complet de tout ce qu'il renferme. Chacun pourra, de la sorte, s'en faire une idée exacte, savoir ce qu'il peut y trouver et à quel endroit il devra chercher ce qui l'intéresse.

La composition de l'*I-li* a été attribuée au célèbre ministre et frère de Wuh-wang, Tcheou-kong; mais cette tradition est des moins sûres ou, pour mieux dire, elle n'est pas digne de foi, comme on le verra plus loin. Toutefois son contenu nous assure qu'il est antérieur à la dynastie des T'sin (255 av. J. C.). Disparu dans l'incendie général des livres canoniques sous Shi-Hoang-ti, il fut retrouvé, avec le *Shuh-king*, dans un mur de la maison de Kong-fou-tze, s'il faut en croire Kao-Tang, le lettré de Lou, éditeur du *Shi-li*, ou rituel des fonctionnaires. D'autre part, Sse-ma-tzien, contemporain du fait, raconte que Kao-tang avait retenu ce livre tout entier par cœur et le récita quand on voulut le rendre à la lumière. (Voir *Lieh-tchouen*, chap. LXI, c. fin [1].)

Le catalogue des livres de rites de la bibliothèque impériale des Hans porte aussi un livre de *li*, ancien

[1] *Yu kin tuh yeù shi li kaō tāng shing nēng yēn tchi* 於今獨有士禮高堂生能言之 (Voir t. IV, *Lie-tchouen* 列傳 61, fol. 2 r°, l. 15. — Édit. in-18, 4 kiuen.) Après la restauration des lettres on fit divers recueils des rites dont les codes avaient été brûlés. Ce furent le *Shi-li*, puis le *Li-ku-king* en 50 kiuen, le *Ta tai-li*, etc.

texte, en 56 kiuen, que l'on croit également identique au texte appelé *Li-ku-king*.

Sous les Hans, les lettrés, excités d'ailleurs par les empereurs eux-mêmes[1], se mirent à réunir, coordonner et épurer les matériaux du *Li-ki*. L'ancien rituel qui appartenait à une autre dynastie, à un âge féodal, fut naturellement laissé au second plan, bien qu'il ait été, à cette époque même, l'objet de différents commentaires tels que ceux de Heou-tsang (1er siècle av. J. C.), de Tchang (vers 150 ap. J. C.), de Khung Ying-ta, de beaucoup postérieur, et d'autres encore. En 175, il fut gravé, avec les autres kings, sur la pierre par Tzai-Yong[2]. Il reçut alors le nom d'*I-li*.

Il semble que ce livre ait été rangé parmi les kings avant l'époque des Tangs, car nous avons une édition des *Six* kings en caractères *tchouen* qui cessèrent d'être employés à la fin des Hans, et cette édition comprend le Yih, le Shuh, le Shih, le Tchun-tsiou, l'*I-li* et le Tcheou-li. En tout cas, à la renaissance des lettres sous la dynastie des Tang, l'*I-li* fut placé dans le canon des 9 kings formé sous ces princes et y fut rangé avant le *Li-ki* lui-même. On le maintint dans la liste des kings dressée par les Songs, puis par Khien-long des Ts'ing, mais le *Li-ki* y fut placé le premier.

Enfin Khien-long, dès la première année de son règne, fit publier une édition complète, avec com-

[1] En 164 av. J. C., l'empereur Wang-ti fit compiler le *Wang-tchi* ou ordonnances royales qui forme le livre V du *Li-ki*.

[2] Comp. J. Legge, *The Li-ki*, Introduction, 3 ss.

mentaires très étendus et variés des neuf livres qu'il considérait comme canoniques. Or ces neuf kings sont, avec les quatre premiers de l'édition en *tchouen*, l'*Erh-Ya*, le *Hiao-king* et les trois rituels *Tcheou-li*, *Li-ki* et *I-li*.

L'ancienne édition en caractères tchouen a été reproduite dernièrement encore, ensuite d'un décret impérial, par un comité de neuf lettrés et sous le titre de *Tchēn-ting tchuen wen luh king sse shuh* 欽定篆文六經四書. « Les six kings et les quatre livres canoniques (*shuh*) édités en caractères tchouen par ordre de l'empereur. » L'*I-li* n'y a que dix-sept kiuen, et le texte est disposé d'une autre façon que dans l'édition de Khien-long.

Ainsi, malgré la prépondérance donnée au *Li-ki* par les Hans, l'*I-li* n'en a pas moins joui d'une haute estime parmi les savants chinois comme monument des âges antérieurs.

« L'*I-li*, dit Tchou-hi dans sa préface, est le fondement, la racine des rites *I-li li tchī kēn pèn* 禮之根本; le *Li-ki* en forme les branches et les feuilles. L'*I-li* est la trame (*wēi king*), le *Li-ki* donne le développement et l'éclat à ses principes. L'*I-li* pose les règles fondamentales du *Li-ki*. Aussi, on le voit, négliger les livres canoniques quand on veut occuper une fonction est une faute bien grave. »

Et la préface de Khien-long : « L'*I-li* et le *Tcheou-li* sont deux livres compilés (*ship* 攝) par Tcheou-kong pour régler et assurer l'ordre et le gouvernement. C'est la source et le flot des lois et des règles qui

IMPRIMERIE NATIONALE.

doit diminuer les délits et dommages. » Tchou-tze, exposant et expliquant les rites, a pris pour base l'*I-li,* etc. Notons encore ces paroles : « L'*I-li* étant difficile à lire, il est maintenant comme mis hors d'usage : *wēi wūh sò yóng* 爲無所用. » Elles nous expliqueront le peu de connaissance que l'on en a aujourd'hui. Mais il n'en était pas ainsi aux XIe et XIIe siècles de notre ère, car Tchou-hi affirme que Sze-ma-wen-kong (Sze-ma-kouang, 1009-1086) et Tcheng-y-tchouen (1033-1107), dans leurs traités des rites du mariage, ont suivi également l'*I-li.* (Voir ma traduction du *Kia-li*, p. 67. E. Leroux, Bibliothèque elzévirienne) 定昏禮都依儀禮.

Outre l'autorité que le texte de l'*I-li* a reçue des diverses reconnaissances officielles dont il a été l'objet, il peut revendiquer en sa faveur un caractère intrinsèque d'authenticité indéniable. Le *Li-ki* n'est qu'une vaste compilation faite après coup et dans laquelle les renseignements historiques viennent se mêler aux préceptes pratiques, aux relations des enseignements de Kong-tze ou d'autres sages antiques, et cela dans le pêle-mêle le plus parfait; le plus grand nombre des prescriptions y est fondé sur le souvenir. Les matières se suivent bien des fois, sans ordre, d'une partie à l'autre, comme dans l'intérieur des divers livres. Dans l'*I-li*, au contraire, nous avons un tableau systématique des mœurs de l'époque où ce livre a été écrit; ses rédacteurs étaient témoins de ce qu'ils consignaient sur leurs tablettes. Tout y est méthodique, régulier, exposé systématiquement.

L'époque de la composition de l'*I-li* n'est pas, ce me semble, difficile à déterminer. Le souverain chinois y est toujours désigné par le mot *wang*. Si l'on y voit paraître le titre de *T'ien-tze* « fils du ciel », c'est dans des passages qui appartiennent à la tradition (voir ci-après, p. 237, l. 2, 3).

Le livre a donc été composé sous la dynastie Tcheou dont tous les souverains, à l'exemple de Wuwang, ont pris le titre de Wang, que son fondateur avait adopté le premier et que les dynasties subséquentes abandonnèrent pour se parer de celui de *Hoang-ti* ou *Ti*.

D'un autre côté, les règles et les rites y présentent un système de détails si méthodique que l'on ne peut rationnellement les supposer formés déjà de cette manière sous les premiers princes de la maison de Tcheou.

Par contre, ce n'est point sous ses derniers monarques, alors que l'autorité royale avait été réduite presque à néant, que le pouvoir central eût pu imposer un tel code.

Il est donc plausible de placer la composition de l'*I-li* vers le xe siècle avant notre ère. Il se peut que le célèbre ministre et frère de Wuh-wang, Tcheou-kong, en ait formé les premiers éléments qui se seront développés après lui. Il en est ainsi du Tcheou-li.

L'*I-li* diffère essentiellement du *Tcheou-li* en ce que celui-ci, comme l'indique son nom subsidiaire de *Tcheou-kouân* [1], a pour but de dresser un tableau

[1] Les magistrats de Tcheou.

complet des fonctions publiques et ne parle des rites et cérémonies qu'autant qu'il est nécessaire pour expliquer la nature de ces charges. L'*I-li*, au contraire, a pour objet de tracer les règles à suivre dans les cérémonies en usage et ne s'occupe des fonctions qu'en raison des rites eux-mêmes et de leurs différences d'après la diversité, non des magistratures, mais de leurs quatre grandes catégories.

Pour le moment, je ne m'occuperai pas de rechercher les points où les deux codes de rites diffèrent ou se contredisent. Il me suffira, pour le but que je me propose aujourd'hui, de donner une idée complète du livre. J'ai suivi, pour former l'aperçu suivant, les deux éditions *I-li ta tchouen* 儀禮大全, 22 kiouen et l'*I-li king tchouen* 儀禮經傳, avec divers commentaires qui se trouvent dans la collection *Kiu-king pu-tchu* de Khien-long (voir ci-dessus); en outre le *Tchin ting tchouen wen luh king*, K. 7, 8, dont il a été question précédemment, et l'*I-li tchang-ku*. Ces deux derniers ouvrages, qui se ressemblent parfaitement, ne sont en somme que le *Shi-li* « code des magistrats inférieurs », rédigé de mémoire par Kaotang (voir plus haut, p. 231). Mais déjà Tchou-hi avait cherché à restituer un texte complet. Comme le dit la préface, Tchou-tze avait composé 37 kiuen des rites des cours royales et feudataires, et 29 du deuil des sacrifices, etc. L'édition de Khien-long est destinée à retablir tout ce vaste ensemble. Pour les rites perdus 闕, l'impérial rédacteur a fait puiser les renseignements dans le *Li-ku-king*, voire même

dans le Koue-yu, le Tcheu-li, le Li-ki et le Tchun-tsiou. Il distingue le *king* ou texte, le *tchouen* ou tradition, l'*I* ou explication du sens et le kao 老 exemples. Je ne connais pas de version mandchoue de l'*I-li* et ne l'ai jamais vue mentionnée même en aucun catalogue de bibliothèque européenne ou asiatique.

L'I-li complété par Khien-long se compose de deux parties ou *pien*, désignées, la première comme intérieure, *nei*, et la seconde comme extérieure, *wai;* ce qui, d'après l'usage chinois, désigne les principes et l'application, ou l'essentiel et l'accessoire, les appendices. Le terme « extérieur » s'applique tout spécialement ici, vu que la seconde partie renferme un grand nombre de tableaux explicatifs *extériorisant* les préceptes.

Ces deux livres, de très inégale grandeur, comprennent : le premier, 23 cahiers ou *Kiuen;* le second, seulement 5. Chacun des deux est divisé en parties, les parties sont divisées en sections et les sections en paragraphes, le tout sans aucun égard à la séparation des tomes ou kiuen qui coupent plus d'une fois les sections en deux.

Le premier livre compte cinq parties qui se distinguent par la nature des rites dont elles présentent l'exposé. Ce sont, selon les termes chinois : 1. le rites de fête; 2. ceux de cour; 3. ceux qui concernent les hôtes; 4. les rites de douleur, de deuil; 5. ceux de prospérité ou sacrifices et les règles de l'instruction.

Quant au second livre, on en verra plus loin la nature et le contenu; il serait inutile de rappeler, même partiellement, ces choses. Toutes les cérémonies et les rites qui s'y rapportent sont généralement divisés en quatre catégories, d'après les personnages qui en sont les auteurs principaux, à savoir : le roi, les princes feudataires et les magistrats et officiers qui se subdivisent en *Ta-fou*, magistrats supérieurs, ayant juridiction universelle ou sur toute une province, et *shi* ou magistrats inférieurs. Quelquefois il est question des *Kiun* ou rois, chefs de pays étrangers à l'empire des Tcheou.

Bien que l'exposé suivant ne soit pour ainsi dire qu'une sèche nomenclature, nous n'omettrons cependant aucun détail, parce que tout y est utile pour faire connaître non seulement notre livre en lui-même, mais aussi les traits principaux des mœurs et de la religion chinoise de cette époque lointaine.

Nous y ajouterons quelques notes et renseignements et l'un ou l'autre extrait qui pourront donner une idée plus complète de la nature et du style du livre[1].

[1] Tout ceci se rapporte à l'*I-li* de Khien-long. Le *Shi-li* ou *I-li* ordinaire ne comprend que les 17 sections 第 suivantes : 1. Prise du bonnet par les Shis. — 2. Mariage des Shis. — 3. Visites des Shis entre eux. — 4. Cérémonies du vin donné aux vieillards des cantons. — 5. Tir cantonal. — 6. Des repas et fêtes. — 7. Grand tir régional. — 8. Messages, ambassades, présents. — 9. Banquets donnés par les Kong aux Ta-fous. — 10. Audiences de la cour. — 11. Habits de deuil. — 12. Deuil des Shis. — 13. Dernier jour de l'an. — 14. Sacrifices d'apaisement. — 15. Offrandes des vic-

J'espère publier plus tard la traduction de la partie religieuse de cet ouvrage.

LIVRE PREMIER (interne).

PREMIÈRE PARTIE.

RITES DE JOIE, DE FÊTE.

SECTION I. — *Fête de la virilité. Mariage.*

Cette section comprend deux genres de cérémonies, le mariage et celles qui ont lieu lorsque le jeune homme et la jeune fille ont atteint l'âge viril ou adulte. C'est à 20 ans pour le premier, à 15 ans pour la seconde. A cette cérémonie on impose le bonnet[1] au jeune homme en l'avertissant d'avoir à se conduire en homme fait, sage et vertueux; on pose à la jeune fille la grosse épingle qui tient le nœud de ses tresses, en l'exhortant à pratiquer les vertus de la femme. Cette section se divise de la sorte :

CHAPITRE I. — *Prise du bonnet viril.*

1. Par les *Shis.*
2. Par les Ta-fous.
3. Par le prince héréditaire des grands fiefs.
4. Par les grands feudataires.

times au sacrifice. — 16. Entretien des étables. — 17. Distribution des offrandes.

[1] Le bonnet joue en Chine le rôle de la toge civile chez les Romains.

5. Par le prince royal.
6. Par le roi lui-même.
7. De la prise du bonnet pendant un deuil.

CHAPITRE II. A. — *Prise de l'épingle par la jeune fille.*
B. — *Mariage.*

1. Des Shis.
2. Des Ta-fous.
3. Des princes héritiers des grands fiefs.
4. Des chefs feudataires.
5. Du prince royal.
6. Du roi.
7. En temps de deuil.
8. Des princesses.

APPENDICE.

1. Des femmes répudiées.
2. Des veuves.
3. Rites des serviteurs.
4. Des soins à donner pendant la grossesse.
5. Cérémonies à la naissance d'un enfant.
6. Des provisions et magasins.
7. Du fils héritier[1].

SECTION II. — *Du boire et du manger.*

Cette section est intitulée *Du boire et du manger.* Elle traite des repas et des réceptions privées ou publiques, dans lesquelles on sert du vin aux invités.

[1] Celui que le père désigne comme tel et qui peut ne pas être l'aîné. Cf. *Siao-Hio.* L. II, § 50, p. 66-67.

On y trouve les règles concernant les boissons et liqueurs servies par les Shis, les Ta-fous, les chefs feudataires et le roi à leurs familles, en particulier; puis le vin présenté dans les circonstances solennelles par les chefs féodaux et le roi aux vieillards et gens honorables des diverses régions de leurs États, hameaux, agglomérations de hameaux ou cantons, provinces « tcheous », et à leur cour.

La seconde partie, kiuen V, s'occupe des cas où des aliments sont servis par des membres des quatre classes : soit à leurs familles, soit à leurs égaux par les Ta-fous et les princes; par une classe à une autre exclusivement ou avec tel membre d'une autre classe; par le roi aux hôtes de l'Etat; enfin des mets présentés aux princes feudataires et au roi et des dons de comestibles faits par eux.

SECTION III. — *Des banquets et des fêtes.*

Ces banquets sont ceux que les personnages indiqués à la section précédente offrent aux différentes classes et dans les différentes circonstances énumérées en cet endroit.

Viennent ensuite ceux donnés par les princes feudataires et le roi aux fils des *Shis*, aux vieillards, aux orphelins, aux artisans. Puis les fêtes données par les rois et les membres des quatre classes, dans les premières circonstances, et par le roi aux hôtes de l'État.

SECTION IV. — *Du tir.*

Elle comprend les solennités suivantes :

Parties de tir entre les *Shis*, les Ta-fous, les princes et les rois et leurs amis intimes. Concours de tir organisés par les princes et les rois dans les tcheous, les provinces[1] et le Haut-Institut de leurs résidences, dans leurs palais, etc. Tir avec banquet organisé entre princes ou par le roi en l'honneur des princes. Fêtes avec jeu du *t'eū hū*[2], données par les *Shis* et les Ta-fous entre eux, par les princes aux Ta-fous ou aux autres princes, par les rois aux princes et aux Ta-fous.

SECTION V. — *Envoi, dons de mets offerts en sacrifice.*

Cela comprend :

1. Envoi de viandes par les Shis et les Ta-fous à leurs égaux.

2. Envoi de mets recherchés, par les mêmes, après le sacrifice.

3. Adresses de souhaits de bonheur après avoir présidé au sacrifice, par les mêmes.

4. Envoi de mets du sacrifice par les princes à un Ta-fou, un prince, ou au roi; par le roi à un Ta-fou, ou un prince.

[1] Comprenant plusieurs Tcheous.

[2] Jeu consistant à lancer des baguettes dans les orifices d'un pot à trois trous.

SECTION VI. — *Des félicitations.*

Ce sont :

1. Félicitations adressées par les Shis ou les Ta-fou, soit à leurs égaux, soit à un Kiun[1].

2. Félicitations des princes feudataires à un Ta-fou ou à un autre prince, ou bien au roi.

3. Félicitations faites par le roi à un prince ou à un Ta-fou.

DEUXIÈME PARTIE.

RITES MILITAIRES[2] OU POLITIQUES.

SECTION I. — *Ta-fong.*

Elle comprend les règles à suivre pour la fondation d'une capitale ou d'un grand fief, d'une ville, d'une propriété.

SECTION II. — *De la répartition égale.*

Cette répartition s'applique aux fonctions et terres du royaume ou des grands fiefs, spécialement des terrains partagés entre les familles et cultivés par elles moyennant redevance.

SECTION III. — *Des champs publics et des autels des champs.*

La distribution des champs publics et l'érection des autels aux génies protecteurs formaient la base de la constitution sociale des anciens Chinois.

[1] A un souverain.

[2] *Kiun*, agrégation du peuple, armée.

Nous avons ici :

1. Champ et hôtel du génie protecteur d'un hameau, d'un État, de l'empire.

2. Champs publics et souverains des grands princes feudataires et du roi; leurs terres centrales et extérieures[1]. (Détermination et consécration.)

Section IV. — *Prestations et service féodal.*

Prestations des familles et villes, des chefs-lieux de princes feudataires, de la capitale.

Section V. — *Des inspections et expéditions.*

Cette section comprend les sujets suivants :

1. De l'inspection par le Sse-ma[2], par les chefs féodaux et le roi lui-même.

2. De l'ordre donné par le roi de faire une enquête, une recherche, une instruction judiciaire; de l'ordre royal de réprimer les bandits et les voleurs.

3. Des expéditions royales pour châtier les rebelles, les attaques à main armée.

4. Du retour triomphant des armées, de l'annonce d'une victoire.

[1] Extérieures au terrain central appartenant au souverain.
[2] Commandant général de la cavalerie, chef d'armée.

TROISIÈME PARTIE.

RITES DES RÉCEPTIONS D'HOTES.

SECTION I. — *Visites et audiences.*

Voici les sujets traités dans cette section :

Première rencontre[1] des *Shis* entre eux et des Ta-fous entre eux.

Rencontres subséquentes des *Shis* et des Ta-fous.

Visite d'un prince feudataire à la cour d'un autre.

Conduite d'un prince reçu par quelque autre personnage et du prince qui reçoit.

Première visite d'un Shi à un Ta-fou, et visites subséquentes.

Première visite faite à un souverain.

Visite d'un Shi ou d'un Ta-fou à la cour d'un souverain.

Banquet, fête chez un souverain, dons d'aliments[2].

Officiers d'ordonnance près d'un prince héréditaire.

Première visite d'un prince feudataire à la Cour du roi; visite du même au printemps et en été[3].

[1] Réception de l'un par l'autre.

[2] C'était une coutume des rois et des princes chinois d'envoyer des mets de leur table à des personnages importants auxquels ils voulaient témoigner leur faveur.

[3] Chacune porte un nom différent : audience, témoignage de respect, présentation, rencontre. Il y a des réunions de circonstance et d'autres réglées à époques fixes. Cf. *Tcheou-li*, XVIII, 3.

Audiences d'automne et d'hiver des mêmes. Réunion de ces princes à la Cour pour rendre hommage au roi.

Première audience donnée par le roi; prise de possession de l'autorité.

Audience donnée par le roi pendant la tournée d'inspection de ses États.

Présents faits par les princes feudataires au fils du Ciel.

Visite d'un magistrat démissionnaire[1].

Réception d'un vieillard par le souverain, d'un sage illustre, d'un magistrat.

Section II. — *Des entretiens, négociations, messages.*

Tout mouvement, tout maintien d'un fonctionnaire était réglé par les rites. Nous les voyons appliqués ici aux objets suivants :

Entretien de Shis entre eux, message des Shis et Ta-fous.

Entretien de Ta-fous entre eux, de princes feudataires.

Shis et Ta-fous envoyés comme messagers.

Message concernant un deuil, une mort.

Envoyé traité comme l'hôte de l'État.

Conduite d'un jeune homme interrogeant un homme âgé ou du plus jeune interrogeant une personne plus âgée.

Conduite d'un Shi interrogeant un Ta-fou, lui parlant le premier; des princes parlant au roi ou

[1] *Sian-Sheng* expliqué par *chi jin* 致仕.

paraissant en sa présence; du roi interrogeant un Ta-fou; d'un homme plus âgé interrogeant un plus jeune; d'un personnage plus élevé en dignité parlant à quelqu'un de moindre condition. Ta-fou interrogeant un Shi, le roi ou un prince interrogeant un ministre ou un Ta-fou.

Conduite du roi recevant en audience, interrogeant, examinant les princes feudataires; des princes assistant le roi dans l'interrogatoire. De l'audience d'un Ta-fou.

QUATRIÈME PARTIE.

DU DEUIL.

Cette partie comprend la maladie, le deuil, les visites de condoléance, les prières pour conjurer les maux et les infortunes.

CHAPITRE I. — *Du deuil.*

1. Du soin des maladies des Shis, des Ta-fous, des princes et du roi.

2. Du deuil des Shis.

3. Du deuil des Ta-fous et des chefs féodaux; du deuil du roi.

4. Des places réglées aux cérémonies.

5. Des cinq espèces de vêtements de deuil.

6. Des visites de condoléance. Visites des membres de la famille, des voisins, des amis, des vieillards et des jeunes gens, des femmes des Shis, des Tafous, des princes feudataires respectivement entre eux.

Visites des Ta-fous et des souverains à leurs subordonnés, des princes aux Ta-fous et aux Shis, des

Ta-fous aux Shis, du roi aux Ta-fous, aux Shis, aux princes, de la souveraine aux mêmes.

7. Sacrifice d'association des Shis[1], des Ta-fous, des princes feudataires et du roi.

Cérémonie de la cessation des pleurs[2], pour les mêmes.

Introduction au temple central.

Sacrifice des Siangs[3].

Sacrifice de la fin du deuil (*tán*[4]).

Offrandes de pièces de soie, etc., aux défunts, par les membres de chaque catégorie à ses pairs.

Cérémonies du jour anniversaire de la mort.

Du retour en hâte à la maison pour prendre part à l'enterrement[5], etc.

Deuil survenant pendant un autre deuil.

8. Des consolations en cas de malheur, d'un Shi, etc.; lettres et visites.

9. Des prières pour écarter un malheur, une obsession, des Shis, Ta-fous, princes et rois.

10. Des témoignages de compassion donnés par les mêmes ou aux mêmes.

[1] Chaque nouveau mort prend place parmi ses parents décédés; ce sacrifice l'associe à ses ancêtres.

[2] Trois jours après l'enterrement, on offre un sacrifice et l'on cesse les pleurs commandées et réglées par les rites.

[3] A la fin de la première et de la deuxième année d'un deuil de trois ans, on offre un sacrifice qu'on appelle *Petit Siang* et *Grand Siang*.

[4] A la fin du deuil de trois ans, en principe, mais en réalité de vingt-sept mois d'après les usages adoptés.

[5] Quand on est éloigné de chez soi et qu'on apprend la mort d'un de ses parents, on doit se mettre en route aussitôt, pleurer à certains

CINQUIÈME PARTIE.

RITES DE PROSPÉRITÉ [1].

Ces termes forment une expression consacrée, désignant tout ce qui est considéré comme devant assurer la prospérité au pays ; c'est d'abord le sacrifice, ses cérémonies et leurs diverses espèces (dans les sections I à VI), la grande cérémonie du labour royal et la culture des vers à soie, double culture, qui donne la richesse à l'État, puis les règles de l'enseignement, source de la prospérité morale et matérielle même (section VII). Tout cet ensemble se subdivise de la manière suivante :

Section I. — *Offrandes et sacrifices aux esprits des morts.*

Sacrifices de petites victimes, « moutons » par les Ta-fous.

Sacrifice, offrande de grandes victimes, « bœufs » par les princes et le roi.

Rites divers du sacrifice pour les Shis et les Ta-fous, au printemps et en été, à l'automne et en hiver; victimes désignées pour ces circonstances.

Sacrifices du printemps et de l'été pour les princes feudataires.

Sacrifices des Shis et Ta-fous pour leurs ancêtres réunis. Mêmes sacrifices des princes et du roi.

moments, et faire diverses cérémonies en route et en arrivant à la maison. Voir pour tout cela le *Kia-li* de Tchou-tze, chap. VIII, S 7 E à I de ma traduction.

[1] Pour la prospérité du pays.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Sacrifice royal en l'honneur de tous les prédécesseurs du monarque régnant [1].

Autel en plein air et prières « aux esprits » prononcées par les Shis supérieurs et les Ta-fous. Autel sur une terrasse élevée pour les princes et le roi.

Sacrifice mensuel des princes et du roi.

Viennent ensuite les sacrifices offerts dans les quatre classes pour les jeunes gens morts avant l'âge viril (c'est-à-dire avant 19 ans. On en distingue plusieurs classes : la petite, la moyenne et la grande anté-virilité, selon que le mort avait de 8 à 11 ans, de 12 à 15 ou de 16 à 19). Puis l'annonce du sacrifice d'un mouton à la nouvelle lune par les princes et le roi, l'offrande des prémices de chaque saison par les mêmes ainsi que les Ta-fous et les Shis; le sacrifice offert par le roi à ses prédécesseurs, Wangs et Tis [2], des dynasties antérieures; celui des princes et du roi aux Saints et aux Maîtres des temps antiques, ceux offerts au nom de l'État pour les magistrats qui ont bien mérité de la patrie, pour obtenir un fils au roi [3], aux anciens qui ont pratiqué la culture du ver à soie, à l'inventeur de l'usage des chevaux [4], aux anciens pasteurs, au génie chef des chevaux [5].

[1] Institué par Shun. W. W. 881 B.

[2] *Ti*, souverain des dynasties antérieures; *Wang*, de la dynastie *Tcheou*.

[3] Au printemps, fait par le roi lui-même.

[4] *Ma-tsong*, l'ancêtre des chevaux.

[5] *Ma-she*.

SECTION II. — *Sacrifice aux esprits du ciel.*

Nous avons ici une série d'actes du culte se rapportant aux phénomènes et êtres célestes.

Ce sont d'abord les princes feudataires et le roi allant au-devant des quatre saisons, c'est-à-dire allant saluer leur arrivée par une cérémonie qui assure l'ordre régulier et témoigne de la reconnaissance en offrant un sacrifice à cette occasion; puis même chose à l'arrivée, au premier jour du froid et de la chaleur; au génie qui préside au froid[1], à ceux qui veillent à la garde du peuple et dė la prospérité de l'État.

Viennent ensuite : le sacrifice commun pour augurer de l'année nouvelle; le sacrifice des Ta-fous, des princes et du roi pour le nouvel an; celui du deuxième mois de l'été pour obtenir la pluie nécessaire à la croissance des céréales, etc., offert par les princes et le roi; le sacrifice de prières en cas de malheur, de calamité, de deuil, et celui qui se fait pour le bonheur et la paix de la maison. En outre, les offrandes présentées par le roi aux sacrifices *lei*[2],

[1] Qui accumule et dissout la glace, dit le commentaire.

[2] Le sens de ce mot et du suivant *wang* (*sse wang*) est incertain. Quant au premier, le plus probable est qu'il désigne le sacrifice à Shang-ti, sacrifice ordinaire d'abord, puis sacrifice de circonstance, comme à la mise en marche d'une armée. Les dictionnaires chinois en distinguent quatre espèces (*sse lei*) qui diffèrent principalement quant à la nature des victimes et portent différents noms, tels que *Khi-lei, Sze-lei,* etc. (Voir spéc. le *Tcheng tze wei,* t. XIII h. v.) Les *sse wang* seraient, d'après les commentaires de l'*I-li,* soit la lune,

par les Heous[1] à la pleine lune et aux pleines lunes intermédiaires des saisons (*Sse wâng*).

Les points suivants réclament une attention spéciale. Ce sont :

Les offrandes offertes particulièrement aux cinq Tis, les grands festins communs donnés aux mêmes, puis le sacrifice suprême[2] offert à Shang-Ti, les offrandes sacrificielles qui lui sont faites au Ming-Tang[3], enfin le sacrifice au ciel sur un tertre arrondi[4].

Ici les dernières désignations et les passages qui les expliquent ont une haute importance pour l'intelligence de l'ancienne religion chinoise.

On y voit d'abord que Shang-ti et Tien « ciel » étaient entièrement distincts. A Shang-ti seul, on offre le sacrifice suprême le plus élevé de tous, pour conjurer les calamités, à lui seul le grand sacrifice d'automne dans le Ming-Tang, la grande salle du palais.

Le culte du ciel vient après et séparément; il se célèbre au cœur de l'hiver, quand la nature morte

le soleil, les planètes et les étoiles, soit les montagnes et les rivières. Cette divergence de vues indique assez qu'on n'en savait rien. (Voir *Kiu king-tu-tchu. I-li*, XXI, fol. 9 et 10.)

[1] Les grands feudataires d'une autorité presque royale.

[2] 旅 *Ta-lù*, le grand déploiement de cérémonies et offrandes, offert en temps de calamité à Shang-ti.

[3] Sacrifice d'automne, de rêmerciement et de demande pour l'année suivante. Le *Ming-Tang* est la grande salle d'honneur du palais royal. C'est « la salle brillante ».

[4] Sacrifice du solstice d'hiver sur un tertre fait en rond dans le quartier extérieur du sud de la capitale.

sous les coups du froid va commencer à renaître, se réveiller et agir. Les commentaires nous expliquent parfaitement ces rôles divers.

Tous les êtres contingents tirent leur substance du ciel, l'homme tire la sienne de ses premiers parents; tous les êtres reçoivent leur existence particulière et leur forme de Shang-ti, et l'homme de son père. C'est pourquoi on honore le ciel au solstice d'hiver, parce que c'est le moment où la substance des êtres reprend vie et recommence à agir, à produire. (Cf. le *Kiu-king-tu-tchu-I-li.* Kiuen XXI, fol. 16 r°, ici sect. I, § 28-30.)

Remarquons en outre la différence des lieux du culte : On honore Shang-ti dans une salle, comme un roi. On honore le ciel en plein air, sur un tertre arrondi qui figure la forme extérieure du ciel.

Quant à ce dernier culte, les commentaires nous l'expliquent très précisément en disant que par là on fait descendre tous les esprits du ciel *tsé t'iēn shēn kiāi hiáng* (*Ibid.* fol. 17 v°)[1].

SECTION III. — *Sacrifice à la terre.*

Nous avons ici, énumérés et plus ou moins expliqués, les cinq oblations[2] annuelles des quatre classes;

[1] Plus loin il est dit : Le fils du Ciel laboure lui-même pour la culture du grain, du riz, du millet, du millet noir, pour servir Shang-ti, fol. 17 v°, l. 1.

[2] Au printemps, au génie de la porte; en été, à celui du foyer; à la fin de l'été, au dieu pénate (cour du milieu); en automne, à la porte extérieure; en hiver, aux génies des chemins.

les exorcismes contre les maladies dans les provinces et la capitale, et les prières déprécatoires des Heous.

Les prières de remerciement par les Heous et le roi, à la fin de l'année, pour leurs États; les sacrifices spéciaux pour la famille [1], la ville, la région et pour les quatre régions de l'empire par le roi; ceux des rois et des Heous aux montagnes, aux forêts et aux fleuves; aux cinq grandes montagnes [2]; les sacrifices des tcheous et des hameaux, des familles et des villes, des Heous et des rois au génie du sol et à celui des céréales.

Puis il y est traité des modifications apportées aux règles des sacrifices par un deuil occurrent, comme à celles des offrandes; et de la représentation des morts [3] au sacrifice pendant un deuil.

Section IV. — *Sacrifices offerts pour des causes particulières.*

Nous avons ici une longue série de cérémonies qui se font à des occasions déterminées par les lois et coutumes et qui ont rapport non plus aux vicissitudes et cours du ciel, des corps célestes et terrestres, mais aux actes des hommes.

Ce sont d'abord celles qui se font à la prise de

[1] *Kia*, ou le domaine des grands feudataires selon le Tcheou-li.

[2] C'étaient d'abord la montagne près de laquelle était bâtie la capitale et quatre autres aux quatre limites de l'empire; par l'extension de celui-ci, ces montagnes ne furent plus qu'idéales.

[3] Elle se faisait encore à cette époque, comme à celle du Shih-king, par un parent vivant qui jouait le rôle du mort appelé à participer au sacrifice.

possession de ses fonctions par un Ta-fou, de son fief par un prince, du trône par le roi; à la constitution d'un fief; à la fondation d'une capitale par le roi; à la réunion des Heous à la Cour; à l'inspection des provinces et frontières par le roi; aux traités d'alliance (conclus devant les esprits[1]), avant les grandes chasses, les délibérations du conseil, le départ pour aller châtier des rebelles, pour toute cause grave ou raison d'État; à l'occasion de tout phénomène extraordinaire survenu au ciel, dans les astres ou sur la terre, de diverses calamités : sécheresse persistante et pernicieuse, incendie, inondation, phénomène destructeur céleste ou terrestre (vent violent, tremblement de terre, etc.), de pronostics extraordinaires, de maladie, mort, enterrement, et de toute affaire dont l'issue ne semble pas heureuse; aux fêtes du tir régional ou du tir solennel organisé par les princes feudataires.

Section V. — *Des consécrations.*

Cette section s'occupe de la consécration des temples ancestraux par les Shis et les Ta-fous, les Heous et le roi; de celle des autels et tertres sacrificiels dans les cours et les champs, des vases et ustensiles du sacrifice, des arsenaux et écuries.

Section VI.

Nous trouvons ici traitées diverses questions accessoires :

1. En se teignant le corps avec du sang, humain d'abord, puis pris aux victimes.

1. Le transport d'un temple ancestral chez les Shis, Ta-fous, Heous ou rois.

2. Celui des autels intérieurs ou extérieurs.

3. Labour du champ royal ou princier par le roi ou le prince féodal[1].

4. Culture des vers à soie par la reine et les princesses.

5. L'entretien des victimes du sacrifice par le roi et les Heous.

SECTION VII. — *Règles de l'instruction.*

Il s'agit d'abord de l'entrée des enfants à la Siao Hio[2]. Cette section indique l'âge de l'entrée à l'école (8 ans), la manière de s'y conduire, les hommes chargés d'y enseigner (Shis et Ta-fous).

Le tout en ce qui concerne les enfants tant du roi que des grands et du peuple entier; il n'y a pas ici de différence.

Viennent ensuite les règles de l'entrée à la Ta-Hio[3] où tous viennent à 15 ans, le respect dû au maître, les dispositions du cœur nécessaires, etc., les règles d'avancement et celles qui regardent spécialement le prince royal.

Cette section se termine par le sacrifice offert en faveur du roi ou Heou défunt par son fils et successeur pendant la première année de deuil.

Ici finit le premier volume ou livre (*pien*) inté-

[1] La solennité bien connue.
[2] Le petit enseignement, l'école régionale.
[3] Grand enseignement, établissement d'instruction à la capitale.

rieur (*nei*), c'est-à-dire *principal, exposant les principes.*

LIVRE II (extérieur).

Le second volume (ou extérieur *wai pien*), d'une étendue très restreinte, contient des détails relatifs aux matières exposées dans le premier. Des cinq kiuens dont il se compose, les deux premiers sont consacrés aux vêtements de deuil dans leurs parties essentielles et leurs accidents (*pen* et *poh*).

Le troisième kiuen renferme des matières assez importantes : les lois de la collation des titres d'honneur après la mort; le *livre rouge* ou méthode suivie par Wu Wang pour interroger, examiner les Shis et Ta-fous; puis le célèbre calendrier des *Hia : Hia siao tcheng*, tant de fois cité dans les observations astronomiques et publié séparément, le seul passage de l'*I-li* qui ait été étudié.

Tout le reste du livre est composé de tableaux se rapportant aux prescriptions du premier volume et suivant l'ordre de ses diverses parties : rites de joie; rites politiques; réception des hôtes; rites de malheur et de deuil; rites de bonheur; des cinq grandes cérémonies. (Voir p. 237, *fin.*)

C'est d'abord le tableau des places au repas de noce, au dîner donné par un Kong à un Ta-fou, et en même temps la position des plats, celle des sièges aux banquets de fêtes. Puis les positions aux fêtes avec tir, des participants et des musiciens.

Dans la seconde section, nous avons le tableau

des citoyens appelés à porter les armes ou à faire les prestations d'impôts, etc., d'après chaque division administrative, et celui des préposés aux différentes divisions administratives.

A la troisième section appartiennent les règles de la réception des hôtes, et le tableau de la position des mets, viande, poissons, légumes, fruits, etc.

La section des rites de douleur nous donne une série de trente-quatre tableaux indiquant en détail les vêtements à porter dans tous les genres de deuil et dans toutes les circonstances, à toutes les cérémonies du deuil.

Il serait trop long de les énumérer; nous pouvons renvoyer pour cela à la traduction du *Kia-li.* (Voir C. de Harlez, *Kia-li*, rites domestiques, traduit pour la première fois. Paris, E. Leroux, 1889.)

Suit un nouveau tableau explicatif des cérémonies du sacrifice à la cour, de la place des victimes et ustensiles comme des opérateurs. Ce passage a cela de remarquable que le souverain y est appelé *kiun* 君 et non *wang.*

La sixième partie qui termine le kiuen IV est consacrée à l'instruction.

Elle comprend :

A. Matières à enseigner aux jeunes gens en général et au prince héréditaire spécialement, aux premiers par le *Ta sse-tu;* au second par le *Sze-shi*, le *Pao-shi* et le *Ta sse-Yo.*

Tous doivent apprendre trois matières, compo-

sées : la première de six vertus, la seconde de six actions, la troisième de six arts.

Ce sont :

1. La bonté, la droiture, la sainteté, l'intelligence, la modération, la concorde.

2. La piété filiale, l'amitié, la bienveillance, l'amour portant au mariage, la fidélité au devoir de profession, la compassion.

3. Les arts, les rites, la musique, le tir, l'équitation, l'écriture, le calcul.

Les princes royaux doivent apprendre :

a. Trois vertus :

1. La vertu en sa plus haute expression, base de la sagesse.

2. L'activité, principe des actes.

3. La piété filiale.

b. Trois actions :

1. La piété filiale (en acte).

2. L'amitié, la bienveillance envers les sages.

3. La soumission à l'égard de ses maîtres.

c. Les six arts indiqués plus haut.

d. Les six règles de convenance du sacrifice, de la réception des hôtes, des audiences de cour, des cérémonies du deuil, du commandement militaire, de la conduite des chasses, qui lui sont enseignées comme les *six arts* par le *Pao-shi.*

e. La musique accompagnant le chant et la danse.

B. Distribution des matières de l'enseignement selon les années et les saisons.

La dernière partie, formant le kiuen V, donne :

1. Le tableau des positions pendant que l'on consulte le sort par l'écaille de tortue ou la plante *Shi.*

2. Celles des vases de vin en différentes circonstances et selon la dignité de l'opérant.

3. Les règles du bain préparatoire aux cérémonies[1], les positions des plats à aliments (*ting*) dans les cérémonies, telles que la prise du bonnet viril, le mariage, le vin donné aux gens de la région[2], le grand *tir,* les dîners donnés aux Ta-fous par un Kong, les libations du deuil et les divers sacrifices funèbres.

4. Le service des plats, bassins, vases, marmites et leur contenu; espèces de viandes, aux mêmes cérémonies et en différentes autres encore; dîner donné par un Shi à ses beaux-parents, à son mariage; dîner de Ta-fous à Ta-fous; banquet offert par le roi aux princes vassaux, à la nouvelle lune.

5. Enfin l'usage, le service, la quantité des plats et ustensiles de toute espèce dans des circonstances analogues, les mets servis et le reste.

Tel est en son entier le contenu de l'*I-li* complété.

Donnons en terminant quelques extraits de notre

[1] Avant de sacrifier, avant d'aller à la Cour on doit jeûner, se purifier l'âme et le corps; le corps par un bain, l'âme par l'abstention de tout plaisir, le recueillement, etc.

[2] Pour honorer les vieillards et les gens de mérite. Cela se faisait en une cérémonie ou un banquet public.

livre pour tempérer quelque peu la sécheresse de cette nomenclature.

Voici d'abord les rites de l'imposition de l'épingle à la jeune fille, cérémonie dont il a été question plus haut, partie I, section I, p. 240.

Il s'agit ici spécialement des princesses, comme on le voit à B.

1. IMPOSITION DE L'ÉPINGLE.

A. La jeune fille arrivée à l'âge de 15 ans est donnée ou promise en mariage. Elle prend l'épingle et reçoit son nom d'âge mûr (*tze*)[1].

Il en est de ceci, pour elle, comme de la prise du bonnet à 20 ans, pour le Shi[2].

Si elle n'a point encore été promise, elle ne prend l'épingle qu'à 20 ans. Le rite de cette cérémonie est qu'on donne un banquet et puis qu'on lui impose l'épingle en lui arrangeant la chevelure en tresses nouées[3].

Bien que non mariée, elle reçoit l'épingle à 20 ans parce qu'elle est femme faite et complète.

A ce banquet on (boit à sa santé et) la fait boire en retour et on l'appelle de son nouveau nom.

B. Si le temple de son trisaïeul n'est pas encore détruit[4], elle reçoit son instruction (préparatoire au

[1] Jusque-là elle a porté le nom donné à la naissance, le nom d'enfance ou *de lait.*

[2] Voir plus haut, p. 239.

[3] Avant cela elle portait les tresses pendantes. Cette épingle est grosse, à large tête et très ornée.

[4] A cette époque, les princes avaient cinq temples pour les divers

mariage)[1] dans le palais pendant trois mois. Si ce temple est démoli, on la lui donne dans la famille royale.

Au banquet donné pour cette cérémonie, si la jeune fille est promise, on invite des dames étrangères et ce sont elles qui lui mettent l'épingle. Si elle ne l'est pas, les personnes de la famille assistent seules au banquet et font la cérémonie. On ne la fait pas boire en retour.

ancêtres à partir du père; les grands magistrats, trois; les autres, deux. Quand le nombre était rempli, le plus ancien allait rejoindre ses prédécesseurs dans le local commun et sa place était prise par son fils; tous changeaient ainsi de place. Quand le trisaïeul avait été ainsi écarté, son temple était censé détruit.

[1] Pour la former aux vertus des femmes et mères de famille.

2. TABLEAU DE L'ARRANGEMENT DES METS AUX DÎNERS DONNÉS PAR DES KONGS À DES TA-FOUS.

NORD

Plat de riz.	Plat[1] de millet.	Sauce[2] au vinaigre, câpres, etc.	Sauce[3] à farine de fèves et sel.	Oignons, légumes et fruits séchés.	Mouton ou porc haché, salé et avec condiments[1] divers.	Vins[5] et liqueurs.

OUEST

Bœuf[9] avec jus en plat.	Mouton[9] et jus en plat.	Porc[9] en soupe.	Bœuf rôti.
Poisson[10] en daube.	Plat[4] de sauce à hachis.	Tranches de bœuf.	Sauce[4] à viande hachée.
Bœuf rôti.	Bœuf en tranches.	Sauce[4] à hachis.	Porc rôti.
Poisson[11] tranches rôties.	Hachis sauce moutarde.	Porc[12] en tranches.	Sauce[4] à hachis.

Terrines de mouton. porc.	bœuf. bœuf.

Millet.	Panis.	Millet[8].
Panis.	Millet.	Panis.

Plat de cerf haché.	Échalottes, légumes et melons salés.	Élan haché.

Plats		
de bœuf.	de mouton.	de porc[7].
de poisson.	de viande séchée.	de boudins, etc.

Porc[6] haché.

EST

SUD

[1] Doit se porter de l'ouest à l'est. — [2] Doit se porter de l'ouest à l'est. — [3] De l'est à l'ouest. — [4] Se fait de chair de crabes, de pattes de grenouille, de lapin, poisson, oie, etc., hachée et mêlée de levure, de sel, de farine de millet dont on fait une pâte que l'on mêle aux sauces. — [5] Comme le manger est la chose principale, on pose les boissons au dehors. — [6] Des sept plats, le porc est le moindre, c'est pourquoi on le met à part et seul. — [7] Ces six plats sont sans vinaigre, parce qu'ils sont les plus distingués. — [8] Ces six plats sont au vinaigre. — [9] Ces trois plats n'ont point la sauce de chair hachée ni de sauce forte, le poisson [11] a cette dernière sauce. Les tranches de porc [12] et le poisson [10] ont la sauce au hachis.

3. TABLEAU DE LA POSITION DES SIÈGES AUX BANQUETS.

Sièges des Ta-fous.

Entrée.

Ministres.

Vestibule carré.

Place élevée du Kong.

Escalier de l'ouest.

Escalier de l'est.

Corbeilles à mets.

Sièges des Shis.

Mets.

Laverie.

Ministres.

Sièges des Ta-fous.

Vestibule nord.

La place des mets est à gauche; on les y pose avant l'arrivée des hôtes.

Quand les ministres et les Ta-fous sont assis, on les arrange en leur place au moment de les présenter.

Au grand Tir, les ministres s'assoient à l'est[1] des hôtes regardant l'est, les membres inférieurs des ministères se mettent à l'ouest[1] des hôtes regardant l'est, les Ta-fous viennent après, placés de la même façon. Tous, avant l'arrivée des hôtes, regardent vers le nord (côté censé celui du souverain). (Les hôtes sont les invités qui n'assistent pas au banquet en raison de leurs fonctions.)

[1] C'est-à-dire à la place supérieure et inférieure.

4. RÈGLES POUR LE TRAITEMENT DES SHIS DANGEREUSEMENT MALADES.

Lorqu'un Shi est malade, on le porte dans l'appartement principal; on le couche la tête tournée vers l'est et sous la fenêtre du mur du nord (et là on le soigne). Le malade doit se purifier; ceux qui le soignent doivent également le faire. (Ils doivent remettre en ordre leur intérieur, régler leurs affections et dispositions, les tenir calmes et sous dépendance de la volonté.)

Le souverain, qui le demande, est placé sous la fenêtre du sud. On lui met les vêtements de cérémonie en laissant pendre des deux côtés les bouts de la ceinture (car on ne peut voir le souverain dans ses vêtements d'intérieur).

Ceux qui soignent un malade ne doivent point porter des habits de deuil; la douleur seule (et non les signes extérieurs) doit être leur objet principal.

Quand un père est malade et qu'il doit prendre une médecine, son fils doit en goûter le premier; si un ministre ou un Ta-fou est malade, le souverain doit faire demander de ses nouvelles plusieurs fois[1]; si c'est un Shi, il ne doit le faire qu'une seule fois.

Les princes feudataires ne le font pas, mais vont eux-mêmes à la maison de leurs fonctionnaires et officiers s'informer et présenter leurs condoléances.

[1] En règle : trois fois.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Quand la maladie s'aggrave (et fait attendre la mort), tout à l'intérieur et à l'extérieur est plein du bruit des chuchotements, des allées et venues. On écarte tous les instruments de musique du malade. On enlève sa couche (et le met à terre [1]), on enlève ses vêtements ordinaires et le revêt d'habits neufs, d'habits de cérémonie; on étend et met en bon ordre tous ses membres (tête, bras et jambes), chacun étant tenu par une personne.

Tous, hommes et femmes, changent de vêtements (à cause des visites que l'on reçoit alors), les Shis prennent leurs habits de cérémonie, les autres des habits foncés en couleur.

On pose un léger flocon (sur la bouche et le nez du malade) pour s'assurer (par son mouvement) si l'esprit vital s'en va.

On se met en prière près de la porte et sur le chemin [2].

Un homme ne doit point mourir dans les bras des femmes, ni une femme dans les bras des hommes.

Les rites concernant les princes et rois mourants sont les mêmes. Les seules différences sont celles-ci :

Les rois et princes feudataires sont portés dans leurs appartements royaux ou princiers. On en écarte leurs armes. Les Shis et les Ta-fous vont demander des nouvelles de la maladie des princes et ceux-ci du

[1] L'homme, en naissant, gît à terre (et ne sait se lever); en danger de mort, on le pose sur la terre même pour qu'il y puise une nouvelle force vitale.

[2] Ou bien : On prie les génies des portes et des chemins.

roi. Le roi en fait demander des Ta-fous et des princes jusqu'à trois fois.

Dans l'assistance du souverain, les chefs-serviteurs se placent à droite et les chefs-archers à gauche.

5. SACRIFICE DES HEOUS ET DU ROI, AUX QUATRE SAISONS.

On emploie pour ce sacrifice une victime de la petite classe (un mouton). On l'offre sur un autel en plein soleil; cela fait, on l'enterre et l'on fait tout comme aux sacrifices ordinaires.

6. LES HEOUS ET LE ROI ALLANT AU-DEVANT [1] DU FROID ET DE LA GRANDE CHALEUR.

Les rites des cérémonies destinées à arrêter la grande chaleur consistent en ceci : le jour du milieu du printemps, le matin, on frappe un tambour de terre [2], on chante les chants de Pin [3], et ainsi on combat la grande chaleur [4].

Le jour médial de l'automne, le soir, on fait la même chose pour combattre et arrêter le froid.

Les Heous et le roi sacrifiaient aux temps du froid

[1] C'est le terme consacré pour tout acte fait en l'honneur ou à l'occasion d'une personne ou d'un événement.

[2] C'est-à-dire que la caisse est d'argile et le dessus de peau (com.).

[3] Principauté originaire de la famille Tcheou qui monta avec Wu-wang sur le trône de Chine et qui régnait lors de la composition de l'*I-li.* Chaque principauté chinoise avait ses chants régionaux dont nous avons un choix dans le *Shih-king.*

[4] Le Tcheou-li a les mêmes prescriptions, à cela près qu'il parle de la flûte de *Pin* au lieu de « ses chants ».

et de la grande chaleur; au froid ils sacrifiaient dans une caverne ou vallée profonde; à la chaleur, sur un tertre[1]. Pour cela, ils faisaient tout comme aux quatre saisons. Ils se rendaient à ce sacrifice comme s'ils allaient recevoir l'ancêtre originaire de leurs familles.

7. DE L'ENTRÉE À L'ÉCOLE INFÉRIEURE[2].

1. Les lois de l'enseignement sont promulguées et rappelées par les chefs de cantons et de villages et on doit les suivre.

Tout fils de gens sans fonction et autre, après avoir servi un an, doit aller à l'école de son endroit. Là les anciens du village lui enseignent les trois matières. Les Ta-fous sont leurs pères et maîtres, les maîtres supérieurs, les Shis sont les maîtres inférieurs.

Dès le point du jour, les anciens les plus renommés et respectés, les plus élevés en dignité[3], siègent dans la salle de droite, les autres dans la salle de gauche.

Les enfants sortent tous les matins pour aller prendre leur repas, puis reviennent à l'école. Le soir, de même.

[1] Chose à remarquer, le *Li-ki* substitue à cela : ils sacrifiaient *au soleil* sur un tertre, *à la lune* dans une caverne, etc. On voit que les traditions du *Li-ki* sont erronées.

[2] *Siao-hio*, la petite école, le petit enseignement, ce qui serait pour nous l'enseignement primaire et moyen; opposé à la *Ta-hio*, grand enseignement supérieur qui se donnait à la capitale et où l'on entrait à 15 ans quand on avait des aptitudes spéciales.

[3] Ou simplement « les plus âgés ».

Arrivé au solstice, au quarante-cinquième jour de l'hiver, on leur enseigne la pratique de l'agriculture. Le chef du canton leur en expose les lois et leur en fait approfondir les principes.

Au milieu de l'année, on les examine et les récompense selon leurs progrès relatifs en sagesse et capacité, selon le développement de leurs talents et facultés.

2. Les fils des rois, Heous, ministres, Ta-fous et Shis reçoivent l'instruction dans la partie de gauche du local du palais[1]. Les jeunes gens pauvres et distingués, élevés aux frais de l'État, sont au côté droit[2]. Le *Pao-shi*[3] et le *Sse-shi*[4] enseignent aux premiers les six arts[5], les six genres de maintien, les trois vertus (pureté, vigilance sur soi-même, piété filiale), les trois actes vertueux (piété filiale, amitié, obéissance. (Cf. p. 259, plus haut.)

L'instruction des autres est en général toute semblable.

[1] Litt. : à gauche de la porte-du-tigre du souverain ou des appartements à audience de justice. On y peint un tigre comme emblème de la rigueur du justicier.

[2] Le texte porte aussi « gauche? » Tous sont élevés avec le prince royal ou héritier. Le *Yü-siang*, leur local, était, dit le commentaire, dans le faubourg ouest de la capitale.

[3] « Le protecteur du peuple », Ta-fou chargé d'élever le prince héritier et de reprendre le souverain de ses fautes ou de ses vices.

[4] « L'instructeur du peuple », chargé plus directement et en détails de l'instruction du prince héritier, s'occupait en même temps de ses compagnons d'étude.

[5] Les rites, la musique, le tir, la conduite des chars, la littérature et le calcul.

La manière suivie par les préposés à l'instruction pour examiner leurs progrès en vertu et capacité est en tout semblable à celle que l'on suit dans les écoles de canton.

A 16 ans, le fils héritier du souverain et tous les fils, ceux des Heous, ministres, Ta-fous et Shis, les plus distingués, ainsi que tous les jeunes gens capables et méritants des gens sans fonction, entrent à la *Ta-hio*, c'est-à-dire le Haut-Institut.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU 8 FÉVRIER 1889.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Renan.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et la rédaction en est adoptée.

M. Tixeront remercie la Société du compte rendu, paru dans le cahier de novembre-décembre dernier, de son livre sur les *Origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar;* il fait hommage à la bibliothèque de la Société d'un exemplaire de cet ouvrage.

Il est donné lecture d'une lettre de M. le Ministre de l'instruction publique exprimant le désir que les livres publiés par la Société depuis 1879 figurent à l'Exposition de 1889. Le Conseil donne son adhésion à cette demande.

Est élu membre de la Société :

M. Ignácz Kúnos, docteur de l'Université de Budapest, résidant à Constantinople, présenté par MM. Barbier de Meynard et Alric.

M. Oppert est délégué, sur sa demande, pour représenter la Société au Congrès de Stockholm.

M. Philippe Berger entretient le Conseil de ses nouvelles recherches sur les monnaies des rois de la Numidie.

M. Groff croit voir dans Gen., xv, 13-16, et dans Exode, xii, 40, deux rédactions différentes : la première admettait 400 ans comme durée de la captivité des Israélites en Égypte; la deuxième, 430 ans.

M. Oppert s'appuie sur les données chronologiques connues pour réfuter l'opinion des savants qui fixent la date d'Aménophis d'après les textes babyloniens récemment découverts en Égypte.

La séance est levée à 5 heures et demie.

LISTE DES OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Ministère de l'instruction publique : Bibliothèque des Écoles françaises de Rome et d'Athènes, fasc. 53 *Étude sur l'administration byzantine dans l'Exarchat de Ravenne* (568-751), par Charles Diehl. Paris, 1888, in-8°.

— Fasc. 54. *Lettres inédites de Michel Apostolis, publiées d'après les manuscrits du Vatican, avec des opuscules inédits du même auteur, une introduction et des notes,* par Hippolyte Noiret. Paris, 1889, in-8°.

— Fasc. 65. *Étude d'archéologie byzantine. L'église et les mosaïques du couvent de Saint-Luc en Phocide,* par Charles Diehl. Paris, 1889, in-8°.

— *Revue des travaux scientifiques,* t. III, n°s 6 et 7. Paris, 1888, in-8°.

Par l'India Office : *Indian Antiquary,* december 1888, part I. Bombay, 1888, in-4°.

— *A catalogue of the collections of manuscripts deposited in the Deccan College, with an index,* commited by Shridhar R. Bhandarkar. Bombay, 1888, in-8°.

— N° 672. *The Madana Párijáta,* edited by Paṇḍit Madhusudana Smiṛitiratna, fasc. II. Calcutta, 1888, in-8°.

— N° 675. *Chaturvarga-Chintámani,* by Hemádri, edited by Paṇḍita Yogeśvara Smiṛitiratna and P. Kámákhyánátha Tarkaratna. Vol. III, part II. *Pariśeshakhaṇḍa,* fasc. I. Calcutta, 1888, in-8°.

— N° 677. *The Varaha Puráṇa,* edited by P. Hṛishikésa S'ástri, fasc. VII. Calcutta, 1888, in-8°.

— N° 676. *Kálunkádhava,* by M. Chandrakánta Tarkálankára, fasc. IV. Calcutta, 1888, in-8°.

Par l'India Office : N° 678. *Parására Smriti*, M. Chandrakánta Tarkálankára, fasc. VII. Calcutta, 1888, in-8°.

— N° 681. *The Vayu Purána*, edited by Rajendralála Mitra, vol. II, fasc. VII. Calcutta, 1888, in-8°.

— N° 682. *Tattva Chintámani*, edited by P. Kámákhyánátha Tarkaratna, fasc. X. Calcutta, 1888, in-8°.

Par l'éditeur : *The Indian Antiquary*, august-november 1888. Bombay, in-4°.

— *Anales del Museo Nacional*. Republica Costarica, tomo I, año de 1887. San José, 1888, grand in-8°.

— *Boletin trimestral* del Pr. Henrique Pittur, n°s 1-2, enero-junio 1888. San José, in-4°.

— *Polybiblion*. Partie technique, décembre 1888.

— Partie littéraire, *idem*.

Par la Société : *The american Journal of philology*, july-october 1888. Baltimore.

— *Journal of the China branch*, september 1888.

— *Journal des Savants*, décembre 1888.

— *Bulletin de la Société de géographie*, 3e trimestre. Paris, 1888.

— *Proceedings of the Royal geographical Society*. London, january 1889.

Par l'auteur : *Abel Bergaigne* (*Notice sur*). Paris, 1888, in-8°.

— *Catalogue méthodique et raisonné des antiquités assyriennes*, publié par M. de Clercq avec la collaboration de M. J. Menant. Paris, 1888, in-fol.

Par le Gouvernement néerlandais : *Bijdragen*, 1889, in-8°.

Par la Société : *Proceedings of the Royal geographical Society*, february 1889. London, in-8°.

— *Bulletin de la Société indo-chinoise de Saïgon*, 1888, 2e sem., 1er et 2e fascicules, in-8°.

— *Transactions of the American philological Society*, 1887, vol. XVIII. Boston, 1888, in-8°.

— *Revue des études juives*, t. XVII, n° 34, oct.-déc. 1888. Paris, 1888, in-8°.

Par la Société : *Actes de la Société philologique*, années 1886 et 1887. Alençon, 1888, in-8°.

— *Comptes rendus de la Société de géographie de Paris*, n°s 16, 17, 1888, et 1-2, 1889, in-8°.

Par les éditeurs : *Bolletino delle publicazioni italiane*, 1888, n°s 71-75, in-8°.

— *Polybiblion, parties technique et littéraire*, janvier 1889, in-8°.

— *Revue archéologique*, novembre-décembre 1888, in-8°.

— *Revue critique*, 1888, n°s 51, 52; 1889, n°s 1-5, in-8°.

Par les auteurs : Rubens Duval, *Traité de grammaire syriaque*. Paris, 1881, in-8°.

— *Dialectes néo-araméens de Salamas*. Paris, 1883, in-8°.

— Ryanon Fujushima, *Le bouddhisme japonais, doctrine et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon*. Paris, 1889, in-8°.

— Le marquis de Croizier, *Notice des manuscrits siamois de la Bibliothèque nationale*. Paris, 1887, in-8°.

— M. Jametel, *Mémoires de la Société sinico-japonaise. La métallurgie en Chine*. Paris, 1888, in-8°.

— Ign. Kúnos, *Oszmán-török népköltéri gyüjtemény, I kötet. Oskomán-török népmerék*. Budapest, 1887.

— *Orta-oyounou*, théâtre populaire turc. Budapest, 1888, in-8°.

— L.-J. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar, étude critique suivie de deux textes orientaux inédits*. Paris, 1888, in-8°.

— De Goeje et Th. Houtsma, *Catalogus codicum arabicorum bibliothecæ academiæ Lugduno-Batavæ*, vol. I, 1888, in-8°.

— De Gubernatis, *Dictionnaire international des écrivains du jour*, 6e livraison, janvier 1889. Florence, in-4°.

— Th. Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*, vol. II. Lugduni-Batavorum, 1889, in-8°.

Par l'auteur : H. Camussi, *La rage, son traitement et les insectes vésicants chez les Arabes* (Extrait du *Journal asiatique*). Paris, 1888, in-8°.

SÉANCE DU 8 MARS 1889.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Renan.

M. le Président lit une lettre de M. le Ministre de l'instruction publique demandant qu'un exemplaire du journal de la Société soit envoyé à la bibliothèque de Caen. La réponse à cette lettre est renvoyée à la prochaine séance.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Jeannier, attaché au Consulat de France à Bagdad, présenté par MM. Pognon et Barbier de Meynard;

Bossoutrot, interprète militaire détaché à l'administration centrale de l'armée tunisienne, à Tunis, présenté par M. Basset et Patorni.

Il est donné lecture de la liste des ouvrages offerts à la Société. M. le Président présente, de la part de l'auteur, un exemplaire du cours d'ouverture de M. Henry à la Faculté des lettres de Paris, cours consacré à l'examen des travaux de Bergaigne, son prédécesseur à la Sorbonne.

M. le marquis de Vogüé voit des noms de mesures dans les mots du papyrus araméen du Louvre que M. Groff, dans une précédente séance, a expliqués comme étant des espèces de vins. (Voir ci-après, p. 277.)

M. Groff suppose que le document élohiste avait les formes pleines des noms des fils de Jacob, et que le document jéhoviste présentait des formes écourtées; ces dernières auraient seules subsisté après la rédaction qui a établi l'harmonie des textes. M. le Président fait observer que cette hypothèse est peu vraisemblable; les deux documents avaient certai-

Par les auteurs : *Guido da Exposiçâo permanente da Bibliotheca national.*

— Maurice Bloomfield, *Final as before sonants in sanskrit.* Baltimore, 1882, in-8°.

— *Four etymological notes.* Baltimore, 1885, in-8°.

— *Seven hymns of the Atharva-Veda.* Baltimore, 1886, in-8°.

— *Das Gṛhyasamgrapariçishṭa des Gobhilaputra.* Leipzig.

— Shr. R. Bhandarkar, *A catalogue of the collections of manuscripts deposited in the Deccan College.* Bombay, 1888, in-8°.

— Tisenhausen, *Nouvelle collection de monnaies orientales du général Komaroff.* Saint-Pétersbourg, 1888, in-8°.

ANNEXE N° 1

AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 MARS.

NOTE SUR LE PAPYRUS ÉGYPTO-ARAMÉEN DU LOUVRE, PAR M. DE VOGÜÉ.

M. William Groff a fait à la Société asiatique deux intéressantes communications sur le papyrus égypto-araméen du Louvre. Il a rapproché le mot que l'abbé Bargès lisait קלוי et traduisait «vin cuit» du mot *kelbi* que M. Revillout a trouvé dans un papyrus démotique avec le sens de «vin d'Égypte», et a supposé que קלוי, en passant dans la langue égyptienne, était devenu *qelbi* par une sorte d'assimilation du ו et du ב. Mais, tout en adoptant pour ce mot et pour le contexte du papyrus les interprétations de M. l'abbé Bargès, il s'est demandé si קלל, que le savant professeur de la Sorbonne traduisait «vin ordinaire», ne devrait pas être considéré comme une mesure, et si, au lieu de מא «cent», il ne

faudrait pas lire מאן « vase »; à l'appui de la première question, il a cité le mot égyptien *qerer* « vase » qui en copte est devenu ⲕⲉⲗⲱⲗ; néanmoins il n'a pas cru devoir adopter sa propre hypothèse et il s'est tenu aux explications « vin cuit, vin ordinaire », en cherchant même à les corroborer par des citations bibliques.

L'étude directe du manuscrit, à laquelle j'ai dû me livrer en vue de sa publication dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*, m'a amené à lire autrement que M. l'abbé Bargès les passages où se trouvent les mots en question, ce qui oblige à les traduire autrement. Le texte ne porte pas קלוי, mais קלבי; le *beth* est indubitable, il est presque toujours lié avec le י qui le suit, ce qui exclut le *wav*. En comparant ces deux lettres liées avec celles qui commencent le mot בירח « dans le mois » à la première ligne, la similitude saute aux yeux et le doute disparaît. Ce mot קלבי est toujours suivi d'un chiffre; quand ce chiffre est l'unité, il est au singulier; quand ce chiffre est supérieur à l'unité, il est au pluriel. De même le mot קלול (et non קלל) est au singulier ou au pluriel, suivant qu'il est suivi du chiffre ı ou d'un chiffre supérieur. Ces deux mots désignent donc des mesures de capacité : l'un, ainsi que l'a entrevu M. Groff, vient de l'égyptien *qerer*, copte ⲕⲉⲗⲱⲗ, araméen קלל, arabe قُلّة. C'est le nom que les fellahs d'Égypte donnent encore aux petites cruches de terre qui renferment l'eau potable. L'autre n'a pas d'étymologie connue, en tout cas il n'a rien de commun avec קלה « cuire, rôtir ». Comment est-il arrivé, par une sorte de confusion entre le contenant et le contenu, à désigner en démotique un vin d'Égypte? C'est ce que je ne me charge pas d'expliquer. Je m'en tiens au texte araméen du Louvre où il s'applique à un vase, et probablement à un vase de petites dimensions. Il y a certainement une gradation à établir entre ces récipients : le *qelbi* étant toujours cité le dernier doit être le plus petit; au-dessus de *qeloul* est nommé le *man*, dont M. Groff avait aussi entrevu puis rejeté la lecture, et qui est indubitable. Pour convaincre

le lecteur, je reproduis ici quelques passages qui lui paraîtront, je l'espère, concluants. Ils sont tirés de la col. 2, lignes 2, 4 et 5 [1].

2 ב | לפאפי לשרתא חמר צידן קלבי |...
4 היב לצחא בר פמת חמר מצרין מאנן ||| || |..
5 בנף קלולן || קלבין |||

2 Du 1er de Paophi, pour le repas, vin de Sidon, *qelbi* 1
4 Donné à Tseha fils de Poumat vin d'Égypte, tonneaux 5
5 Par tête *qeloul* (au pluriel) 2 *qelbi* (au pluriel) 3

M. l'abbé Bargès lisait la fin de la ligne 4 « sept cents », ce qui est contraire à tout ce que nous savons de la numération araméenne, où les chiffres indiquant les centaines précèdent toujours le signe « cent ». De plus, les unités sont toujours groupées par trois, « sept » s'écrit | ||| ||| et non || ||| ||; les longues unités ne sont jamais au commencement des nombres, mais à la fin; quelquefois la dernière unité, au lieu d'être plus longue, est inclinée en sens contraire; le chiffre 1, quand il est seul, est souvent aussi penché vers la gauche: c'est ce qui a lieu dans notre papyrus. Le trait que M. Bargès a pris pour un sigle particulier ayant la valeur d'une mesure de capacité est simplement le chiffre 1 ainsi incliné à gauche; quand il se trouve à la fin de la ligne, le scribe l'a grossi à dessein en appuyant sur sa plume; c'est une variété calligraphique qui ne change rien à la lecture.

[1] Nous employons le caractère hébraïque qui ne diffère pas sensiblement du caractère araméen des papyrus, tandis que le caractère phénicien s'en éloigne considérablement.

ANNEXE N° 2

AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 MARS.

COMMUNICATIONS DE M. HALÉVY.

I

J'ai contesté à plusieurs reprises, aussi bien dans le *Journal asiatique* que dans d'autres revues, la thèse devenue générale chez les assyriologues, d'après laquelle la ville nommée סְפַרְוַיִם dans la Bible serait la ville babylonienne de *Sipar*. Comme personne à ma connaissance n'a tenté depuis d'invalider les arguments que j'ai produits contre cette identification d'une part, en faveur de celle que j'ai proposée moi-même, de l'autre, j'avais quelque droit de croire que la question était définitivement résolue. Je suis donc un peu désappointé d'entendre reproduire devant la Société, et non sans une certaine insistance, l'ancienne identification comme une vérité incontestable et acquise à la science. Cette circonstance m'oblige à justifier mon opinion en résumant très succinctement les raisons sur lesquelles elle s'appuie. Ces raisons les voici :

L'idée d'identifier סְפַרְוַיִם avec Sipar de Babylonie a été inspirée aux premiers assyriologues d'abord par l'analogie du son, ensuite par ce fait que les inscriptions babyloniennes font souvent mention de deux parties de cette ville : Sipar du Soleil et Sipar d'Anounit, dualisme auquel ferait allusion la terminaison ־ַיִם de la forme hébraïque. Cette dernière explication s'est montrée inexacte, puisqu'on sait maintenant que d'autres parties de Sipar portaient aussi le nom de la divinité qu'on y adorait. Il ne reste donc que la seule analogie de son, et comme des villes du nom de ספר ont existé en Palestine (קרית ספר) et en Arabie (סְפָר, *Genèse*, x, 30), il

n'y a aucune raison d'admettre que ספרוים ne peut être qu'une ville babylonienne.

Mais si cette identification n'a en sa faveur qu'un léger rapprochement, elle disparaît entièrement devant les considérations suivantes :

1° Dans plusieurs passages de la Bible, ספרוים est mentionné tantôt après *Hamât* (חֲמָת, II, *Rois*, XVII, 24), tantôt après Hamât et Arpad (חֲמָת וְאַרְפָּד, II, *Rois*, XVIII, 34 XIX, 13; *Isaïe*, XXXVI, 19; XXXVII, 13), qui sont notoirement; des villes syriennes; il en ressort avec certitude que la ville en question était aussi située dans la même région géographique et non en Babylonie.

2° Dans les derniers passages que je viens de citer, Sennachérib comprend les dieux de ספרוים parmi les dieux étrangers (אלהי הגוים ou אלהי הארצות) qui n'ont pas pu sauver leur pays de la main de ses ancêtres. Il s'agit donc de peuples dont le culte était notablement différent de celui des Assyriens et des Babyloniens qui avaient la même religion ; donc ספרוים n'est pas une ville babylonienne.

3° Si Sennachérib avait voulu parler des conquêtes assyriennes en Babylonie, il aurait avant tout fait mention de la capitale même, savoir de Babylone, en face de laquelle Sipar était toujours restée une ville de second ou de troisième ordre. Il est donc évident que son discours ne se rapporte qu'aux pays étrangers à l'Assyrie-Babylonie et que ספרוים se trouve dans ces pays exotiques.

4° En fait, aucun des prédécesseurs de Sennachérib ne s'est attribué la conquête de la ville babylonienne de Sipar; les annales de ces rois sont absolument muettes à cet égard et personne n'est autorisé à l'introduire d'emblée pour les besoins de l'interprétation.

Voilà les raisons qui m'ont déterminé, en rejetant l'ancienne hypothèse, à identifier ספרוים, ou plus exactement סְפָרַיִם (II, *Rois*, XVII, 31), avec la ville syrienne mentionnée par Ézéchiel, XLVII, 16, sous la forme de סִבְרַיִם, comme

étant située entre le territoire de Hamât et celui de Damas, ce qui explique très bien la terminaison du duel jointe à ce nom. La divergence entre les lettres ב et פ ne me semble pas assez considérable pour ne pas admettre l'identité des deux noms; de telles variantes sont fréquentes d'un dialecte à un autre. Ce rapprochement a été du reste confirmé naguère par la *Chronique babylonienne*, qui attribue formellement à Salmanazar II, aïeul de Sennachérib, la conquête de *Shabara'in*, nom qui, transcrit en caractères hébreux, סַבַרַיִן, est la forme syrienne de סְבָרַיִם[1].

II

Dans la description de la Syrie, Ptolémée place non loin de l'Anti-Liban le mont Alsadamos, du côté de l'Arabie. N'ayant pas connaissance d'une tentative antérieurement faite pour identifier cette montagne ou pour expliquer son nom, je prends la liberté de présenter à ce sujet une explication dont je laisse volontiers la priorité à qui de droit. Si je ne me trompe, le mont Alsadamus n'est autre que le mont Hermon des Hébreux, le Djebel el-Cheikh des Arabes, au sud de Damas. La situation de l'Hermon répond exactement à la description du géographe grec : ce mont forme effectivement un chaînon détaché de l'Anti-Liban et appartient encore à la Syrie, tout en donnant presque accès aux immenses plaines brûlées de l'Arabie Déserte. La seule chose qui déroute, c'est l'étrangeté du nom Alsadamus dont on ne peut faire rien qui vaille. Pour résoudre cette difficulté, je me suis demandé si le mont Hermon ne portait pas chez les écrivains juifs d'autres noms que celui qui est

[1] Les dieux *Adrammelek* et *'Anammelek* qu'adoraient les hommes de ספרים (*Rois*, II, XVII, 31) sont inconnus à l'Assyrie-Babylonie, où l'on ne rencontre que les formes simples : *Adar*, *'Anou* et *Malik*. Un fait analogue s'observe au sujet du dieu מלכבל qui est exclusivement araméen, bien que les éléments simples מלך et בל se retrouvent séparément comme des divinités assyro-babyloniennes.

devenu habituel[1]. Mes recherches m'ont conduit à réfléchir sur le verset 15 de Psaumes LXVIII, qui a depuis longtemps désespéré les interprètes et qui est ainsi conçu : בפרש שדי מלכים בה תשלג בצלמון, mot à mot : « Quand le Tout-Puissant brisa les rois *en elle, tu fais neiger* à Ṣalmon ». Le non-sens des mots en italique étant évident, j'ai pensé y remédier par une légère correction des mots impossibles : בָּהּ תַּשְׁלֵג en בְּהַר הַשֶּׁלֶג. Le sens du verset devient alors aussi clair que possible : « Quand le Tout-Puissant brisa les rois sur le Mont de neige, sur Salmon ». Je parlerai dans un prochain article destiné à la *Revue des études juives* du fait historique auquel le Psalmiste a voulu faire allusion. Pour le moment, il suffit de constater que צלמון est une montagne qui est qualifiée de הַר הַשֶּׁלֶג « Mont de neige ». Cette montagne ne peut pas être le הַר צַלְמוֹן près de Sichem[2] qui est trop peu élevé pour être ceint de neige; encore moins peut-on songer à la station de l'Arabie Pétrée, nommée צַלְמוֹנָה (*Nombres*, XXXIII, 41). Force nous est donc de remonter vers le nord, vers la seule montagne de Palestine qui soit couverte de neige à son sommet, savoir le mont Hermon. Et en effet, chaque fois que le texte hébreu mentionne הַר חֶרְמוֹן, la paraphrase araméenne de Jérusalem donne טוּר תַּלְגָּא « montagne de neige ». Maintenant nous pouvons revenir au mont ἈΛΣΆΔΑΜΟΣ de Ptolémée, et la première impression conseille déjà de changer le Δ en Λ et de lire Ἀλσάλαμος et d'y voir la transcription très légèrement altérée de הַר צַלְמֹן, car on ne saurait prendre la syllabe initiale Ἀλ pour l'article arabe. Mais la supposition d'une altération quelque légère qu'elle soit n'est même pas nécessaire. Au lieu de Ἀλσάδαμος, certains manuscrits offrent les leçons Ἀλσάλαμος et Ἀσάλμανος; c'est cette dernière leçon qui est la seule exacte

[1] Je parle, bien entendu, des temps relativement modernes; les anciens noms de l'Hermon sont énumérés (Deutéronome, III, 9).
[2] *Juges*, IX, 48.

et nous y avons sans doute la transcription fidèle de la forme hébraïque et probablement aussi phénicienne de הַצַּלְמֹן « le Ṣalmon ».

Lexicon syriacum auctore Hassano Bar-Bahloul, voces syriacas græcasque cum glossis syriacis et arabicis complectens, e pluribus codicibus edidit et notulis instruxit, Rubens Duval. — Paris, 1888, un fascicule in-4°. Imprimerie nationale. Librairie Bouillon-Vieweg.

Le dictionnaire syriaque-arabe de Hassan Bar-Bahloul (IXe siècle) est connu depuis longtemps. Les lexiques de Castelli et de Michaelis, les dissertations de Gésénius[1], de Larsow[2]; les travaux de Bernstein[3], de Quatremère, de Payne-Smith[4] et d'Hoffmann[5], pour ne parler que des auteurs les plus connus, nous ont appris à l'estimer à sa juste valeur. On nous a même fait espérer que nous en aurions la substance dans ce grand dictionnaire syriaque, qui, après avoir été élaboré par Quatremère, par Bernstein et par d'autres, paraît enfin, en Angleterre, sous le haut patronage de l'Université d'Oxford, par les soins de Payne-Smith, doyen de la cathédrale de Cantorbéry.

Tout le monde rend hommage au savoir et aux recherches de celui qui a été choisi pour mener à bonne fin les travaux des Quatremère et des Bernstein. Le *Thesaurus syriacus* de Payne-Smith, qui touche presque à sa fin, sera un service immense rendu aux lettres orientales; en particulier, à l'étude

[1] G. Gésénius, *De Bar Alio et Bar Bahlulo, lexicographis syro-arabicis ineditis.*

[2] F. Larsow, *De dialectorum linguæ syriacæ reliquiis.* Berlin, 1841, in-4° de 28 pages.

[3] Geo. Hen. Bernstein, *Lexicon linguæ syriacæ*, in-fol., fascicule un seul paru. Col. 1-44. Berlin, 1857.

[4] Payne-Smith, *Thesaurus syriacus*, in-fol., 1879. Oxford. En cours de publication.

[5] G. Hoffmann, *Syrisch-arabische Glossen. Erster Band. — Autographie einer gothaischen Handschrift enthaltend Bar Ali's Lexicon.* Kiel, 1874.

de cette littérature syrienne qui prend tous les jours plus d'importance, soit à cause des trésors qui lui sont propres, soit à cause des renseignements qu'elle peut fournir sur les littératures voisines, même sur les littératures de la Grèce et de Rome. Toutefois le *Thesaurus syriacus* de Payne-Smith, pour être un pas considérable vers la rédaction d'un dictionnaire syriaque complet, ne nous donne pas le dernier mot : après le livre de Payne-Smith on travaillera encore longtemps à enrichir le lexique syriaque; et c'est pourquoi la publication du dictionnaire de Bar-Bahloul, qui aurait pu paraître inutile en face de la grande publication anglaise, est au contraire très opportune, au moment où celle-ci fait vivement sentir la nécessité de compléter nos connaissances dans le champ de la lexicographie syrienne. L'édition de M. Rubens Duval arrive donc à point : elle donnera, je n'en doute pas, une nouvelle impulsion au mouvement qui s'est dessiné pendant ce siècle, en particulier durant les derniers trente ans.

A ne considérer les choses que d'une manière générale et en pure théorie, il semble qu'une analyse de Bar-Bahloul aurait pu suffire, car il y a beaucoup de choses, dans son ouvrage, qui ont peu ou qui n'ont rien à faire avec la lexicographie. Cependant, lorsqu'on descend des régions de la théorie pour se placer sur le terrain des faits, on reconnaît bien vite qu'une simple analyse n'eût pas été suffisante; d'abord parce que les analyses sont le plus souvent incomplètes; ensuite parce qu'elles sont exécutées rapidement et pas toujours d'une manière sûre ; enfin parce qu'elles ont toujours un caractère si personnel qu'elles ne peuvent servir qu'à ceux qui les ont faites. Les auteurs des analyses ou des relevés lexicographiques, travaillant sur des manuscrits et hors de leur cabinet, dépourvus des moyens de vérification et de contrôle, font toujours une œuvre qui laisse à désirer. Quand ils ne publient pas eux-mêmes leurs travaux, ceux-ci ne sont pas d'un grand secours à ceux qui veulent mettre à profit leurs notes. N'est-ce pas là, en effet, ce qui est arrivé

Bahloul se rattache, ainsi que Bar-ʿAly, l'autre grand lexicographe syrien, à cette école célèbre d'Abou-Zaïd Honaïn Ben-Ishaq (+ 873)[1], d'où il est sorti tant de si belles œuvres durant le IIIᵉ siècle de l'hégire, c'est-à-dire pendant le IXᵉ siècle de l'ère chrétienne. Bar-ʿAly était aussi un disciple d'Honaïn[2], et il dit expressément que son maître avait composé un lexique. Parmi ses sources, Bar-Bahloul énumère : saint Grégoire de Nysse, Bar-Dachendad, Zacharie de Merw, le médecin Chamli, Jean Bar-Sérapion le médecin, Daniel Gamaraïa, évêque de Tahal, Hanan-Jésus, Bar-Sarouch'vaï, évêque de Hirta. Le lexique de ce dernier est à ses yeux le plus parfait. La liste des auteurs est loin d'être complète dans la préface; car on trouve d'autres noms dans le cours du dictionnaire de Bar-Bahloul. Il est vrai qu'ils peuvent être enfermés sous cette expression générique : « *Et d'autres lexicographes ou commentateurs* (col. 3). » En tout cas, il est certain que plusieurs autres sont mentionnés de temps en temps, quelques-uns très souvent, par exemple, Gabriel Bocht-Ichou, d'autres accidentellement, comme Paul (colonne 22), Sarghis (col. 28).

La préface syriaque nous apprend en somme peu de chose sur ce que nous désirerions savoir : de plus, elle n'existe pas en entier dans tous les manuscrits, et elle a été manifestement l'objet de quelques remaniements; car les documents ne présentent pas tous les mêmes passages. La prière adressée au lecteur (col. 3, lignes 9-12) est une addition postérieure à la composition de l'ouvrage. Elle est l'œuvre d'un copiste plutôt que celle de l'auteur. Deux ou trois endroits du texte, que nous donne M. Rubens Duval, sont si obcurs ou si altérés qu'il est difficile d'en tirer un sens (col. 2, lignes 13-15, et col. 3, lignes 15-19). Je n'ose émettre aucune conjecture sur le premier de ces passages,

[1] Sur Honaïn consulter A. Muller, *Ibn abi Usseibia*, Königsberg, I, p. 184.

[2] G. Hoffmann, *Syrisch-Arabische Glossen*, p. 2.

tant il me paraît corrompu[1]. Quant au second, je pense que Bar-Bahloul doit être traduit de la manière suivante : « Le grand Honaïn s'exprime ainsi dans la préface de son lexique : « Quant aux termes qui ne sont pas absolument bar-« bares, bien qu'ils ne soient pas toujours très connus, et « quant à leurs explications, je les ai transcrits tels que je les « ai trouvés, me contentant d'y ajouter quelque chose qui « indiquât mon peu de confiance en ces termes, savoir : *en « syriaque* ܒܪܡ, *en arabe* زعم (col. 3, lignes 15-19, col. 2). »

La préface arabe ajoute peu de chose à celle qui est écrite en syriaque. L'auteur nous dit simplement qu'il n'a pas établi de distinction entre les mots et qu'il ne les a point classés en termes *ecclésiastiques, médicaux, philosophiques, grecs, latins, syriens, hébreux, nabathéens*, etc. Cela confirme ce que déjà le titre nous permettait de soupçonner : Bar-Bahloul n'a point visé à faire un lexique syriaque proprement dit, un lexique complet. Il a voulu simplement recueillir les expressions *rares, difficiles* (ܥܣܩܬܐ) ou *étrangères* (ܢܘܟܪܝܬܐ), qui se rencontrent dans les livres syriens ; et c'est pourquoi on chercherait vainement dans son ouvrage les termes les plus usuels. Ils ne s'y rencontrent pas, ou, s'ils s'y rencontrent, c'est par exception. Tel est également le but qu'a poursuivi Bar-ʿAly, l'autre grand lexicographe syrien, contemporain de Bar-Bahloul, formé dans la même école et sous le même maître. Par suite, ces lexiques syriaques ne peuvent pas rendre grand service au commun des lecteurs, parce qu'ils ne renferment rien d'usuel ; ce sont des ouvrages qu'on doit avoir dans sa bibliothèque, pour les consulter de

[1] « L'auteur de ce dictionnaire, dit Bar-Bahloul, ne fait pas attention aux *lettres* qu'on ajoute ou qu'on change, de temps en temps, au *commencement* du mot, dans la *conjugaison des verbes*. Il remonte à la racine du verbe et, partant de là, il place le mot à son rang. » Tout cela est clair ; il s'agit là évidemment des lettres serviles qui, du reste, paraissent être visées expressément, dans les premiers mots qui suivent : ܐܠܐ ܟܣܝܪܐ ܗܘ ܕܢܣܒܬ ܐܝܟ ܗܦܟܐ ܕܢܩܘܢ ܘܢܘܣܦܘܢ ܐܘ ܐܠܦܬܗܘܢ ܠܟܬܒ ܡܢ ܫܘܪܝܐ. Grammaticalement la phrase ne me paraît pas correcte et je ne tire aucun sens de la seconde partie de cette proposition. (Voir col. 2, lignes 1 à 8.)

loin en loin et dans les circonstances particulières. Mais, par contre, un lexique comme celui de Bar-Bahloul a le plus grand intérêt pour nous, parce qu'il complète nos connaissances sur des points qui nous demanderaient un temps infini si nous voulions les éclaircir à l'aide des auteurs syriens. En le dépouillant attentivement, nous arriverons rapidement à ajouter à nos lexiques ce qui leur manque et à leur donner le degré de perfection qui leur a fait trop longtemps défaut.

Tout n'est pas or pur dans cette collection de mots *rares* ou *difficiles;* et ce n'est pas sans raison qu'Honaïn parlait, dans sa préface, *d'expressions barbares;* il n'y a qu'à lire quelques colonnes du fascicule de M. Rubens Duval pour se trouver face à face avec des mots qu'on ne rencontre jamais ou presque jamais dans les livres ordinaires. A la rigueur, cela se comprend pour les mots *techniques,* pour les *noms de plantes,* pour les termes de *médecine,* de *grammaire* ou de *philosophie,* mais qu'est-ce que peuvent avoir à faire, en syriaque, cette innombrable quantité de mots *grecs,* qui remplissent les colonnes de ces lexicographes syriens?

C'est là évidemment la partie la moins utile[1] du lexique de Bar-Bahloul, car les mots grecs ordinaires ne peuvent pas présenter de grandes difficultés aux hellénistes syriacisants, pourvu qu'ils soient bien écrits. Nous disons *pourvu qu'ils soient bien écrits,* car cela ne leur arrive point toujours; et les Syriens, quoique plus sobres que les Arméniens et les Arabes sous ce rapport, ne craignent pas de défigurer considérablement les termes étrangers. On en rencontre maints exemples dans le premier fascicule de M. Duval. Des mots sont répétés en deux, trois, quatre endroits; et cela vient

[1] Ces termes grecs peuvent cependant nous aider à déterminer la prononciation du *grec* au IXe siècle de l'ère chrétienne. Ainsi on prononçait, ce semble, ἀγαπητός, comme s'il eût été écrit ἀγαϐητός. On introduisait un esprit rude dans ἄγγελος après le dernier γ, car les Syriens écrivent ܐܢܓܗܠܘܣ (col. 23). Ils lisent aussi ܐܢܓܠܘܣ (col. 198, ligne 12). Mais, sous ce rapport, les scribes syriens sont encore sujets à caution.

uniquement de ce qu'ils ont été différemment orthographiés, soit par les traducteurs, soit peut-être par les copistes. Plus d'un de ces termes faisant double emploi est dû, ce nous semble, aux revisions successives qui ont été faites de l'ouvrage de Bar-Bahloul, et quelques-uns ne sont vraisemblablement que des interpolations ou des gloses ajoutées après coup par des lecteurs qui, ne trouvant pas le mot à l'endroit où ils le cherchaient, se hâtaient de l'y insérer.

La partie la plus curieuse de ce dictionnaire est celle qu'on peut appeler *médicale* et *philosophique* : on sent que le livre est sorti d'une école de médecins et de philosophes où l'on s'adonnait à l'étude des simples et à la culture des œuvres d'Aristote; d'un cénacle où Hippocrate, Galien et Dioscoride rendaient encore des oracles. Et, en effet, ils étaient, tous ou presque tous, des médecins ces lexicographes de l'Iraq : Jean Mesvé, Gabriel Bokht-Ichou, Chamli, Jean fils de Sérapion, Honaïn, Bar-ʿAly et d'autres. Il n'y avait guère place que pour eux auprès des khalifes abbassides, mais il faut dire aussi, à leur honneur, que ce n'étaient pas des médecins ordinaires que ceux qui traduisaient les œuvres d'Hippocrate, de Galien et de Dioscoride, ou qui cherchaient des inspirations dans les écrits d'Euclide, dans l'Almageste de Ptolémée et dans la philosophie d'Aristote. Ce spectacle n'a guère été vu qu'une fois et il a été donné au monde précisément par cette école de l'Iraq, dont faisaient partie Mesvé, Bokht-Ichou, Honaïn, Bar-Bahloul et Bar-ʿAly.

C'est plus qu'un dictionnaire de mots *rares* ou *difficiles*, en grammaire, en philosophie ou en histoire naturelle; c'est une encyclopédie que le lexique de Bar-Bahloul : encyclopédie littéraire, historique, géographique, philosophique, même grammaticale. Il y a de tout dans ce livre, et ce ne sera pas une des choses les moins étonnantes que d'y trouver des renseignements sur une multitude de personnages, de lieux, de villes ou d'ouvrages. Chose même singulière! Ce sont ces noms d'hommes, de villes, de pays; ces termes de grammaire, de philosophie ou de sciences naturelles, qui

arrètent le plus longuement le lexicographe syro-arabe. Dès la troisième colonne, il accorde trente lignes au mot *air*, ܐܐܪ (col. 7-8). Un peu plus loin, il donne dix-huit lignes au mot *abba*, ܐܒܐ (col. 9-10); quarante-six lignes au mot philosophique ܐܕܫܐ, *espèce*, *genre*, *genus* (col. 43-45), etc., et cela se reproduit ainsi fréquemment, du commencement à la fin, mais toujours à propos de ces expressions, qui permettent à l'auteur de bavarder un peu sur Castor et Pollux.

Sous le mot Ἀερία, *Aeria* (ܐܐܪܝܐ), cet auteur nous apprend qu'autrefois l'Égypte portait ce nom, avant et même après l'époque de Ramsès (col. 9). Sous le mot *Avestāgā* on remarque : « C'est là le nom d'un livre de Zerodocht (Zoroastre), lequel livre est écrit en sept langues, en syriaque, en persan, en araméen, en ségestanien, en marouzéen, en grec et en hébreu (col. 18). » A propos d'*Abrès* (ܐܒܪܣ), on nous dit en arabe : « C'est là le nom d'un homme, c'est ainsi que s'appelait le premier des *catholicos*, qui fut élu au catholicat en Orient. Il n'y a pas de doute que ce nom ne soit grec, car il n'en est pas fait mention dans le syriaque (col. 21). » Après avoir donné les divers sens du mot *esthiro* (ܐܣܛܝܪܐ), Bar-Bahloul ajoute : « Que le mot soit au singulier ou au pluriel, on appelle du nom d'*esthiro* l'étoile qui, au mois d'octobre, paraît à l'orient, et à laquelle on a donné beaucoup de noms, suivant les diverses langues. Les Taïoïé (Arabes) l'ont appelée « 'Ouza », les Grecs l'ont nommée « Aphrodite », les Qadichéens « Tamachqath », les Romains « Vénus », les Chaldéens « Bélathi », les Araméens « Esthira », les Arzanéens *Malkath-chemaïa* ou « Reine des cieux », les Arabes « Nani », les Persans « Bidouk », les Élamites « Bilthi », les Babyloniens « Chegol, Dalbeth ou Dalqath », suivant un manuscrit; les Égyptiens « Hélos », les Asiatiques « Artémis », les Éphésiens « Diopotos », les Taïoïé de notre pays « Zouhrah », les 'Ouzéens « Anahid ». Les appellations qui nous sont connues s'élèvent à seize. Il n'est pas un lieu qui ne lui ait donné un nom et qui ne l'ait adorée (col. 244-245. Voir aussi au mot *Aphrodite*, col. 266-267). »

Ces quatre ou cinq exemples donnent une idée suffisante de ce qu'on trouvera de curieux, d'intéressant, d'utile et d'original dans cette vaste encyclopédie lexicographique[1]. On n'aura qu'à parcourir les mots *Abram* (col. 20), *Adam* (col. 38), *Éd'ra d'Atod* (col. 41), *Job* épelé Aïob (col. 116), *Épiphane* (col. 261), *Aristote* (col. 290), *Hermès trismégiste* écrit en un seul mot (col. 296), etc., pour voir ce que peuvent donner les noms propres. Les amateurs de singularités en histoire naturelle liront avec plaisir les articles *aïlo* ou «cerf» (col. 127), *éliaqam* (col. 175), *anefo* (colonnes 212-213), etc.

Si on veut enfin se rendre compte rapidement de la façon dont Bar-Bahloul a traité les mots grecs, on n'a qu'à parcourir l'appendice que M. Rubens Duval a ajouté à la fin du premier fascicule. On verra le même terme revenir en trois ou quatre endroits, avec de légères variantes d'orthographe. Ainsi **ἀναγνώστης** reparaîtra tantôt sous la forme **αγιωνωτιος** (col. 28, ligne 8), tantôt sous la forme **αγνωνωσωτιος** (col. 30, ligne 15), tantôt sous la forme **ευστοθια** (col. 76, ligne 13), tantôt sous la forme **ιγιοστος** (col. 111, ligne 8), enfin sous la forme à peu près correcte **ἀναγνωστος** (col. 199, ligne 1), etc. Ces quelques exemples suffisent, je crois, pour montrer à qui nous avons affaire. Du reste, ceux qui voudraient se renseigner à fond là-dessus n'ont qu'à consulter l'appendice de M. Rubens Duval, dont j'ai parlé tout à l'heure. Je suis heureux de constater qu'il est très complet et très exact. La besogne est faite là avec soin. Inutile que chacun la refasse pour son propre compte.

C'est en somme une encyclopédie assez curieuse que le lexique de Bar-Bahloul, et elle rendra certainement des services de plus d'un genre, lorsqu'elle sera publiée intégralement. Elle a été souvent remaniée et retouchée en bien des endroits; c'eût été une œuvre difficile, même avec l'aide

[1] Colonne 168, ligne 25, on mentionne un livre dont le titre est très appétissant : ܟܬܒܐ ܕܚܪܢܝܐ (*Le livre des Harraniens*)! Qu'est-ce que cela pourrait bien être?

de dix manuscrits, que de déterminer exactement la partie qui appartient à ses copistes ou à ses admirateurs; mais la distinction a, dans ce cas, peu d'importance. Comme il s'agit, avant tout, d'un résultat *pratique* et *utile,* nous avons moins d'intérêt à savoir quel était le travail primitif qu'à posséder le dictionnaire le plus complet possible.

En général, l'auteur donne en syriaque le mot *rare* ou *difficile,* surtout les mots *grecs,* puis il les explique en syriaque, en citant habituellement l'autorité sur laquelle il s'appuie. Ensuite il reproduit en arabe l'explication précédente, mais en y ajoutant quelquefois des développements. De cette manière les deux explications se contrôlent, se précisent et s'éclaircissent mutuellement.

Malgré le secours que se prêtent l'un à l'autre le texte arabe et le texte syriaque, une édition correcte de Bar-Bahloul était et sera toujours une entreprise hérissée de difficultés, parce qu'il n'y a guère là que des mots rares et difficiles, et que, dès lors, les éditeurs, à moins de posséder à fond les deux langues, peuvent aisément se tromper. Les erreurs sont d'autant plus faciles que très souvent les lettres sont similaires ou qu'elles ne diffèrent les unes des autres que par des points. Quand les textes sont un peu longs, il est encore possible, sinon facile, de découvrir les erreurs commises par les copistes; mais, quand les explications consistent seulement en deux ou trois mots, la restauration du texte original est impossible, si l'on ne dispose pas d'un grand nombre de manuscrits. M. Rubens Duval a accompli son travail avec beaucoup de soin et je ne vois pas de faute grave à signaler.

A la colonne 9, ligne 1, il fallait évidemment lire ܐܐܛܝܘܣ, *Aétius,* avec les manuscrits SS*s*R et L, non pas ܐܐܝܛܘܣ, car, d'après l'explication, il s'agit là du chef des *Aétiens.* Colonne 32, ligne 4, il faut lire sans aucun doute ܡܣܘܪܐ comme partout ailleurs, et non pas ܡܣܘܣܐ. Colonne 212, ligne 9, ܐܣܠܣܐ n'est-il pas une faute pour ܐܣܛܐܣܐ, qu'on lit plusieurs fois dans la même colonne? Colonne 267, ligne 24,

le mot ܕܘܒܬܐ me paraît aussi correct que le mot ܪܘܒܬܐ, car il signifie *écoulement*, *suintement*, comme l'autre signifie *spuma*. Je vois cependant, par mes notes, que Bar-Bahloul reproduit au mot ܪܘܒܬܐ les explications qu'il donne ici à propos de ܐܦܘܣܡܢܝ. Il se peut bien, dès lors, que le mot ܪܘܒܬܐ soit celui qu'il faut.

Je forme des vœux pour que M. Rubens Duval conduise rapidement à bon terme la grande publication qu'il a entreprise, et je suis sûr que tous les amis des études orientales uniront leurs vœux aux miens, pour que nous puissions jouir bientôt des trésors d'érudition que le plus célèbre des lexicographes syriens a entassés dans son savant ouvrage.

L'abbé MARTIN.

HISTOIRE DE L'AFRIQUE SEPTENTRIONALE DEPUIS LES TEMPS LES PLUS RECULÉS JUSQU'À LA CONQUÊTE FRANÇAISE (1830), par E. Mercier. Paris, Leroux, t. I et II, in-8°.

Cet ouvrage est le fruit d'un long séjour en Algérie et de recherches poursuivies avec persévérance. M. Mercier, à qui nous devons déjà un intéressant aperçu historique sur l'établissement des Arabes dans l'Afrique du Nord, nous donne aujourd'hui une étude d'ensemble qui est, à proprement parler, l'histoire de la race berbère à travers toutes les révolutions politiques dont le continent africain a été le théâtre. Les deux volumes parus comprennent trois parties : 1° la période antique : Phéniciens, Romains, Vandales et Grecs jusqu'à la fin de la domination byzantine; 2° la période arabe et berbère jusqu'en 1045; 3° la période berbère et arabe-hilanienne jusqu'à l'apparition des corsaires turcs en 1515. Le troisième et dernier volume sera consacré à la période turque et se terminera à la prise d'Alger par l'armée française.

A l'exception de la première partie, qui n'offre qu'un résumé d'ailleurs très exact des travaux antérieurs, le livre de

M. Mercier se recommande par des vues neuves et originales, par l'emploi judicieux des sources arabes et européennes, enfin par la clarté, l'ordre et un style d'une allure aisée qui en rendent la lecture facile et souvent attrayante. C'est à la fois un document historique digne de toute confiance et une œuvre éminemment française qui, en nous retraçant le passé de notre grande colonie, nous éclaire sur les devoirs qui s'imposent à ses nouveaux maîtres.

B. M.

Molhat al-irab ou les Récréations grammaticales de Hariri, traduites par Léon Pinto. Paris, Challamel aîné, 3 fascicules, in-12.

Le poème didactique dont M. Pinto vient de publier le texte et la traduction annotée n'est pas inconnu des arabisants : il y a longtemps que S. de Sacy en a donné la primeur dans son *Anthologie grammaticale*. L'auteur des trop célèbres *Maqamat*, Hariri, était, comme tous les grands littérateurs de son temps, un grammairien de premier ordre et ses *Récréations grammaticales* se recommandent autant que ses autres traités linguistiques par la clarté des règles et l'heureux choix des exemples. Nous devons donc accueillir avec faveur l'édition complète en trois livraisons qui nous est donnée aujourd'hui de cet opuscule populaire dans les universités musulmanes. La traduction française est mise ici en regard du texte et accompagnée de notes explicatives tirées, pour la plupart, du commentaire de la *Tohfat el-Ahbab* de Mohammed Amar, qui, lui aussi, jouit d'une assez grande autorité.

M. Pinto nous autorise à ne considérer cette première publication que comme une étude préparatoire qui sera bientôt suivie, s'il faut en croire les promesses de la préface, du commentaire que Hariri lui-même a composé pour illustrer son texte versifié. Le laborieux éditeur nous annonce

également la publication prochaine de l'*Alfyya*, autre poème grammatical tout aussi connu et plus complet même que celui de Hariri, mais d'un style moins attrayant.

Autant qu'une comparaison rapide m'a permis d'en juger, la traduction de M. Pinto m'a paru facile et d'un tour aisé; elle a, entre autres mérites, celui de n'employer que les termes techniques consacrés par la grande autorité des S. de Sacy et des Fleischer, enfin les passages du commentaire de la *Tohfa* réunis dans les notes sont judicieusement choisis. Je laisse d'ailleurs à des juges plus autorisés et plus friands de curiosités grammaticales le soin d'apprécier dans ses détails l'œuvre de M. Pinto : je me borne à lui souhaiter la bienvenue et tout le succès désirable dans la poursuite de sa louable entreprise, en me permettant toutefois de lui recommander un peu plus de sévérité dans la revision de ses épreuves.

B. M.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-MAI-JUIN 1889.

LES NOMBRES ORDINAUX
EN ASSYRIEN,

PAR

M. ARTHUR AMIAUD.

Il me semble que jusqu'ici on n'a pas suffisamment fait la distinction des noms de nombre cardinaux et des adjectifs ordinaux de la langue assyrienne. Par exemple, on a traduit quelquefois *šanê* par « deux », comme si le texte eût porté *šinâ*, et *šalulti* par « trois », comme si l'on avait lu *šalalti* ou *šelalti*. Je voudrais aujourd'hui chercher à mettre un peu d'ordre dans ce chapitre de la grammaire assyrienne.

Il y a déjà longtemps qu'on a dû reconnaître des ordinaux féminins dans les formes *šanûtu* « deuxième », et *sibûtu* « septième ». Les leçons *ina šanîtum III*, *ina šanîti II* de l'inscription de Behistoun, l. 51 et 55 (voir Bezold, *Die Achemenideninschriften*), comparées avec Layard, pl. 91, l. 77 : *ina IX paléya šanute* 𒈫 *ana mât Akkadê allik*, ne pouvaient laisser aucun doute que *šanîtum* (idéographiquement 𒈫) signifiât « fois » et *šanûtu* « deuxième ». Et d'autre

IMPRIMERIE NATIONALE.

part, la traduction de *sibûtu* par « septième » s'imposait dans Layard, 63, 1, et dans *T. S. B. A.*, III, 571, 1. Ces formes en *ûtu* pour le féminin singulier m'ont intrigué fortement, jusqu'au jour où j'ai rencontré dans un texte de Nabonide (V, 64, col. 1, 28) la forme *šalultu* « troisième »[1]. Je me suis rappelé alors que l'éthiopien avait une forme particulière de nombres ordinaux ሰኑይ፡ ሠሉስ፡ etc., qu'il réservait au comput des jours de la semaine et du mois, et, en général, de toute division du temps (Dillmann, *Grammatik der Æthiopischen Sprache*, § 159 *b*); et j'ai conclu que ces ordinaux à forme فَعُول[2] existaient aussi en assyrien. Nous avions donc régulièrement pour « deuxième » le féminin *šanûtu* (de **šanûytu*), et pour « septième » le féminin *sibûtu* (de **sibû'tu*), tout comme pour « troisième » le féminin *šalûštu* ou *šalûltu*. Cela reconnu, il n'y avait plus désormais de confusion possible entre des formes cardinales comme *šalalti*, *ḥamilti*, *sibitti* et les formes ordinales correspondantes *šalulti*, **ḥamulti*, *sibûti*. Et l'on était autorisé à rétablir par analogie toute une série d'ordinaux assyriens à forme فَعُول, ainsi que je le ferai ci-dessous.

Mais l'assyrien a dû avoir d'autres ordinaux que

[1] On trouve un autre exemple de l'ordinal *šalultu* dans les *P. S. B. A.*, VIII, p. 240.

[2] D'après Dillmann, *loco cit.*, les ordinaux de temps éthiopiens seraient plutôt de la forme فَاعُول. Cf. l'arabe تَاسُوعَاء « neuvième jour d'un mois ». La comparaison de l'assyrien me semblerait plaider pour la forme فَعُول.

ceux à forme فَعُول. Nous en connaissons en effet quelques-uns qui ne rentrent pas dans cette catégorie, et un assez grand nombre pour lesquels la question de forme est douteuse. Avant de les classer. jetons un rapide coup d'œil sur la formation des nombres ordinaux dans les autres langues sémitiques. L'arabe et l'éthiopien ont adopté la forme فَاعِل (ثَالِث, ثَالِثَة; ሣልስ፡ ሣልስት፡); l'hébreu et le syriaque ont préféré la forme فَعِيل (שְׁלִישִׁי, שְׁלִישִׁית; ܬܠܝܬܝܐ, ܬܠܝܬܝܬܐ). Mais l'hébreu et le syriaque n'ont pas employé la forme فَعِيل toute nue; ils y ont ajouté, l'hébreu, la terminaison adjectivale ִי (arabe ـِيّ); le syriaque, la terminaison ـܝܐ. De même l'éthiopien, à côté de ses ordinaux à forme simple فَاعِل, analogues à ceux de l'arabe, en présente d'autres à forme composée, فَاعِل + *ây* et فَاعِل + *âwî*, tels que ሣልሳይ፡ et ሣልሳዊ፡.

Nous pouvons maintenant constater qu'il existait en assyrien :

1° Des adjectifs numéraux à forme simple. Tels sont : *šanû* « second » (de * *šanyu*); *šalša* « troisième »; *ribû* « quatrième » (de * *rib'u*); *ḫanšu* ou *ḫamšu* « cinquième »; *šiššu* (pour * *šidšu*) « sixième »; *sibû* « septième » (de * *sib'u*), etc. Mais quelle forme devons-nous reconnaître dans ces adjectifs? On peut hésiter entre les trois suivantes : فَاعِل, فَعِيل et فَعُول. Qu'un état simple * *šâliš* ait comporté l'état emphatique

šalšu (pour * *šâlšu*, * *šâlišu*), personne ne le contestera. Et à ceux qui s'étonneraient que le même état emphatique *šalšu* ait pu couvrir un état simple **šalîš* ou * *šalûš*, je répondrai par l'exemple des permansifs assyriens *šaknu* (I, 31, col. 4, l. 25; III, 4, n° 7, 56), *zakru* (I, 70, col. 4, 23; III, 41 *b*, 36), *marṣat* (K. 246, I, 11), *tarṣu* (IV, 16 *a*, 14; IV, 26 *a*, 24), etc., qui sont en réalité les états emphatiques de participes passifs فَعِيل ou فَعُول, comme le prouvent leur signification et la comparaison d'autres permansifs à l'état simple : *šakín* (I, 29, 33), *nadin* (I, 70, col. 2, 17; cf. *nadnat* pour * *nadînat*, I, 9, 32), *šaṭîr* (V, 3, 121; V, 25 *a*, 29; Del., *AL*[1], 74, 27), *marûṣ* (*P. S. B. A.*, VI, 65)[1], *šapûḥ* (IV, 31 *a*, 11), *tarûṣû* (I, 24, 26; cf. *tarṣat* pour * *tarûṣat*, IV, 26 *a*, 47). Il n'est peut-être pas impossible d'admettre que des formes primitives فَعُول et فَعِيل aient fini par s'affaiblir dans la langue assyrienne en des formes فَعُل et فَعِل, et que l'accent se soit reporté de la deuxième à la première syllabe. Toutes dès lors devaient fournir également un état emphatique فَعْلُ*, et l'on peut donc hésiter, je le répète, pour nos adjectifs numéraux assyriens de la forme *šalšu*, entre les formes فَاعِل, فَعِيل et فَعُول, que nous avons relevées dans l'une ou l'autre des langues sœurs.

Le fait que tous les féminins aujourd'hui connus

[1] Cf. *mâriṣ*, avec sens actif, II, 16 *b*, 13.

d'ordinaux assyriens appartiennent à la forme فُعُول (*šanûtu, šalaltu, sibûtu, tešûtu*(?), nous assure, je crois, que dans nombre de cas c'est aussi la forme فُعُول qui doit se cacher sous les formes masculines *šanû, šalšu, ribû, ḫanšu*, etc. Mais un autre fait non moins certain, à savoir que tous nos exemples d'adjectifs numéraux en فُعُول déterminent des substantifs exprimant des divisions du temps, tels qu'*ûmu* ou *ûmtu* « jour », qui pouvait être sous-entendu comme en éthiopien (IV, 51, col. 5, 1), *arḫu* « mois » (Layard, 63, 1), *šattu* « année » (V, 64, col. 1, 28), *šanîtu* « fois » (Layard, 91, 77; *P.S.B.A.*, VIII, p. 240), conduirait à supposer que l'assyrien, comme l'éthiopien, réservait ses formes ordinales فُعُول à un usage spécial; qu'il avait par conséquent, pour l'usage commun, d'autres formes ordinales, soit des formes فَعِيل, comme l'hébreu et le syriaque, soit plutôt des formes فَاعِل, comme l'arabe et l'éthiopien; qu'enfin, dans beaucoup de cas, nos masculins *šanû, šalšu, ribû*, etc., nous cachent d'autres formes que des formes فُعُول, peut-être des formes فَاعِل.

Je me résume. L'assyrien a pu avoir deux formes simples de nombres ordinaux : une forme فَاعِل, pouvant servir à toutes les numérations; une forme فُعُول, servant seulement à la numération des divisions du temps. Ces deux formes, par suite des lois particulières de la phonétique assyrienne, se seraient

fondues en une seule au masculin. On ne pourrait espérer les distinguer qu'au féminin, les premières ayant dû sonner **šanîtu* (que le féminin *šanîtu* de *šanû* « autre » rend extrêmement probable), **šaliltu*, **ribîtu*, **ḫamiltu;* les secondes, qui sont seules assurées, sonnant *šanûtu*, *šalulta*, **ribûtu*, **ḫamultu*, etc....... Je remarque pourtant que ces formes فَاعِل, que je suppose, se confondraient maintes fois avec les formes des noms de nombre cardinaux correspondants; ex.: **ḫamilti* « cinquième » avec *ḫamilti* « cinq », **sibîti* « septième » avec *sibitti* « sept ». Cette considération aurait-elle déterminé les Assyriens à laisser tomber les formes ordinales فَاعِل en désuétude, et à ne retenir que les formes فَعُول? On n'en peut aujourd'hui rien savoir. L'habitude d'écrire les nombres en chiffres, qu'avaient prise les scribes assyriens, et à laquelle ils n'ont dérogé qu'accidentellement, a laissé venir à notre connaissance la prononciation d'un si petit nombre de numéraux que plus d'une question relative à cette partie de la grammaire doit demeurer encore en suspens.

2° Il existait aussi en assyrien des nombres ordinaux à forme composée, les uns terminés en ִי (ىّ), comme ceux de l'hébreu, d'autres terminés en *ây*, comme ceux du syriaque et de l'éthiopien[1].

[1] Tandis que l'arabe et l'hébreu ne connaissent que la terminaison adjectivale *î*, à l'exclusion de *ây*, et que l'araméen ne connaît au contraire que la terminaison *ây*, à l'exclusion de *î*, l'assyrien employait concurremment ces deux terminaisons, de même que

Nous relevons en effet : *samanâ* « huitième » (Haupt, *B. N. E.*, 54, 8; 55, 24), à côté de la forme simple *samnu*[1]. Or *samanâ* est l'accusatif de *samanû*, qui me paraît être pour **samanîiyyu*, et où nous retrouvons par conséquent la terminaison de שְׁמִינִי. *Samašurû* « dix-huitième » (dans un contrat daté de Séleucus Philopator, année 68 des Séleucides, l. 2, 4, etc.). Ce *samašurû* est visiblement contracté de **saman-ešurû* et paraît présenter dans **ešurû* « dixième » la réunion de la forme فَعُول et de la terminaison ـِيّ. *Šalašê* « trentième » (IV, 23 *a*, 5), génitif de *šalašû*, pour **šalâšâiyyu*. Enfin, à côté de la forme simple *šalšu*, la forme composée *šalšây* « troisième » (V, 3, 48), offrant la terminaison *ây* de l'éthiopien ሣልሳይ፡ et du syriaque ܬܠܝܬܝܐ.

Quelles formes simples sont à l'origine de ces différentes formes composées? En d'autres termes, sur quelles formes simples sont venues se greffer les terminaisons *î* ou *ây*? Dans *samašurû*, on ne peut guère se refuser à reconnaître la combinaison فَعُول + ـِيّ[2]. On peut douter, au contraire, comme je

l'éthiopien. La preuve que certains ethniques assyriens, *aššurû*, *akkadû*, *elamû*, sont bien des formations en *î* (pour **aššuriyyu*, **akkadiyyu*, **elamiyyu*), nous est fournie par les féminins *aššurîtu*, *akkadîtu* (I, 12, 36; 14, 86; II, 46 *b*, 2, 4). Les ethniques plus communément usités en *ây*, 𒀀 𒀀, formaient leurs féminins en *âyitu*, *â'itu* : *Dûr-šarginâyiti* (Caillou Michaux, col. 1, l. 14); *arkâyitu* (G. Smith, *H. A.*, p. 250, *o*).

[1] Conservé dans *araḫ-samnu*, מַרְחֶשְׁוָן.

[2] Cf. cependant plus bas, p. 307 : formes composées, 1°, 2°, *nota*.

l'ai expliqué plus haut à propos de *šalšu*, si *šalšây* est composé de **šâliš*, ou de **šalîš*, ou de *šalûš*, + *ây*. *Salasê* n'offre pas de difficulté; il doit se lire *šalâšê*, avec *â* long après le *lamed*, et se décomposer en *šalâšâ* « trente » + *iyyu* (cf. l'éthiopien ሠላሳይ፡). Mais c'est toute autre chose pour *samanâ* « huitième », qui va nous retenir plus longtemps.

A première vue, on peut être tenté d'assimiler *samanâ* pour **samanîiyya* à *šalâšê* pour *šalâšâiyyi;* d'admettre que tous les deux également sont formés directement des cardinaux **samânî* « huit » et *šalâšâ* « trente »; de transcrire en conséquence **samânâ*, comme nous avons transcrit *šalâšê*, avec *â* long après la seconde radicale (cf. ثَلَاث, ثَمَان et שָׁלֹשׁ, שְׁמֹנָה). On pourrait croire que l'assyrien a été amené, par les lois particulières de sa phonétique, à confondre dans une seule et même forme des ordinaux d'unités et des ordinaux de dizaines, qui avaient étymologiquement une forme différente : *šalâšû* pouvant provenir aussi bien de **šalâšiyya* que de **šalâšâiyyu; *samânû*, aussi bien de **samânîiyya* que de **samânâiyyu*. L'usage seul, en ce cas, se fût chargé d'établir, entre des formes devenues identiques, les distinctions que n'eussent plus marquées la grammaire et la prononciation. Puisqu'il est souverain maître, il pouvait sans peine décider que *šalâšû* serait réservé à l'expression de « trentième » et ne signifierait jamais « troisième »; que **samânû* serait réservé à l'expression de « huitième » et ne signifierait jamais « quatre-vingtième ».

Je ne crois pas qu'il en ait été ainsi, ni qu'une forme **samânû* « huitième » ait existé. Dans aucune langue sémitique, les adjectifs ordinaux, pour les nombres de 3 à 10, ne sont formés des thèmes des noms de nombre cardinaux; ils sont toujours tirés de la racine même de ces thèmes au moyen de formes particulières, فَاعِل, فَعِيل ou فَعُول. C'est ainsi qu'en arabe et qu'en éthiopien, où les ordinaux ont la forme فَاعِل, il n'y a plus trace dans ثَالِث et ثَامِن, ሣልስ ፡ et ሳምን ፡, ሣልሳይ ፡ et ሳምናይ ፡, de l'*â* long qui meut la seconde radicale des thèmes cardinaux correspondants[1]; pas plus qu'il n'y a trace dans ثَامِن, ሳምን ፡ ሳምናይ ፡ ሳምናዊ ፡ du *yôd* final qui apparaît dans les cardinaux ثَمَانٍ, שְׁמֹנֶה, ܬܡܳܢܝܳܐ et ሰማኒ ፡, et qui réapparaît dans l'ordinal éthiopien ሰማኒያዊ ፡.

Dans ce dernier ordinal ሰማኒያዊ ፡, nous retrouvons aussi, après la seconde radicale, l'*â* long du thème cardinal ሰማኒ ፡. C'est qu'en effet, dans les seules langues sémitiques qui possèdent des adjectifs ordinaux pour les dizaines, en éthiopien et en araméen, ces ordinaux ne sont plus tirés de la racine au moyen de formes spéciales, comme les ordinaux d'unités, mais des thèmes cardinaux, au moyen de terminaisons : ዐሥራዊ ፡ ሠላሳዊ ፡ ܚܰܡܫܺܝܢܳܝܳܐ, ܬܠܳܬܺܝܢܳܝܳܐ, etc.

[1] L'hébreu et le syriaque employant pour leurs ordinaux la forme فَعِيل (*î* long après la seconde radicale), on ne saurait invoquer ici leur témoignage.

J'en conclus que l'identité de nos deux formes *samanû* « huitième » et *šalašê* « trentième » n'est qu'apparente. Il faut nous garder ici d'une illusion qui a sa cause dans certaines incertitudes de l'orthographe assyrienne. Les Assyriens ne prenaient pas toujours la peine de distinguer les voyelles longues; de là la leçon *šalašê*. D'autre part, ils écrivaient quelquefois des voyelles qu'ils ne prononçaient pas ou qu'ils prononçaient très légèrement, et que je ne saurais mieux comparer qu'aux *schevas composés* de l'hébreu. Quand nous relevons dans les textes les variantes orthographiques *arabu*, *ariba* et *arubu* « arabe », *aramu*, *arimu* et *arumu* « araméen », qu'est-ce à dire sinon que les Assyriens prononçaient évidemment *ar^ebu* et *ar^emu*[1]? Cela nous explique l'orthographe *samanû* (prononcer *sam^enû*, avec un *ḥateph-pataḥ* après le *mêm*) pour *samnû*. Et nous sommes ramenés ainsi à une forme composée normale : فَاعِل, فَعِيل ou فَعُول + ىّ.

Voici, dans l'état actuel des connaissances, comment je présenterais le tableau d'ensemble des adjectifs ordinaux assyriens :

1° ORDINAUX DES UNITÉS.

A. Formes simples.

a. Masc. : *pa'lu*. — Il n'est pas possible de décider si cette forme est une forme فَاعِل, فَعِيل ou

[1] Cf. H. Pognon, *Inscription de Bavian*, p. 112-113; F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 258.

فَعُول. Je pencherais à admettre qu'elle provient concurremment de formes فَاعِل et فَعُول.

b. Fém. : *pa'ultu*. — Provient certainement de فَعُولَة. Cf. l'éthiopien ተሰዐት፡ (Mathieu, 27, 46).

B. Formes composées.

a. Masc. : *pa'ulû*. — Paraît provenir de فَعُول + ىِّ. Ex. : *samašurû* « dix-huitième », composé de *saman* + *ešurû*.

b. Masc. : *pa'lû*. — Provenance incertaine. Pourrait être pour فَعُول + ىِّ; est plutôt pour فَاعِل + ىِّ. Ex. : *samanû*, à lire *sam'nû*.

[Nota. On pourrait songer à réunir les deux formes précédentes en une seule, *pa'lû* (فَاعِل + ىِّ). *Ešurû* serait alors écrit pour *eš'rû*, comme *samanû* pour *sam'nû*. Nous éviterions ainsi la difficulté d'admettre en assyrien des formes composées de فَعُول, formes sans analogie dans les autres langues sémitiques. L'existence de formes composées de فَاعِل est assurée, au contraire, par l'éthiopien.]

c. Masc. : *pa'lây*. — Provenance incertaine. Pourrait être pour فَعُول + *ây*; est plutôt pour فَاعِل + *ây*. Ex. : *šalšây* « troisième ». Cf. la forme éthiopienne ሣልሳይ፡.

Pas de féminins connus.

2° ORDINAUX DES DIZAINES.

Sont formés des noms cardinaux des dizaines plus de la terminaison adjectivale *iyyu*. Ex. : *šalâšû* « trentième » pour * *šalâšâiyyu*. Cf. l'éthiopien ሠላሳዊ ፡.

APPENDICE.

Le précédent article était déjà écrit quand a paru l'*Assyrische Grammatik* de M. Friedrich Delitzsch. J'en ai retranché toute une seconde partie, où je traitais de la syntaxe des noms de nombre assyriens, cardinaux et ordinaux, et où je donnais un tableau de toutes les formes relevées jusqu'à présent dans les textes. Elle aurait été superflue, après l'excellent exposé de M. Delitzsch. Mais j'ai pensé que la publication de la première partie pouvait encore présenter quelque intérêt, bien que je ne sois plus le premier à signaler la forme فَعُول d'une série des nombres ordinaux assyriens. On aura remarqué que sur quelques points mes conclusions diffèrent de celles de M. Delitzsch.

Des pages supprimées de mon travail, je retiendrai seulement les quelques observations suivantes :

1° Le féminin *ištenit* ne me paraît pas sûr. V, 34, col. 1, 28, cité par M. Delitzsch (p. 203), donne : *iš-ti-en-i-ti šanî*. Comment expliquerait-on le masculin *šanî* « deuxième », après le féminin *išteniti* « une »? Je crois qu'on doit lire plutôt : *ištên iti šanî*, et traduire peut-être « l'un à côté de l'autre ». L'orthographe idéographique [cuneiform] doit être lue,

selon moi, *êdit*[1], ainsi que l'a supposé le premier M. Pinches. D'après les lois de la phonétique assyrienne, *êdit* répond aussi parfaitement à إِحْدَى ou وَاحِدَةٌ, אַחַת, ܚܕܐ, que *êdu* à أَحَد, אֶחָד, ܚܕ. Cf. *bêlu*, fém. *bêlit*, et d'autres formes analogues. La forme *aḥadat* (Delitzsch, p. 208), qui ferait double emploi avec notre *êdit* et contredirait aux lois phonétiques de l'assyrien, est à rayer. MM. Müller et Peiser ont porté à cette forme le dernier coup dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, II, p. 232. Le féminin d'*ištên* est *ištat* (Delitzsch, p. 203).

Peut-être enfin doit-on distinguer en assyrien deux formes primitives *êdu* et *wêdu* (cette dernière écrite [cunéiforme], V, 12 *b*, 31), qui répondraient aux deux formes de l'arabe أَحَد et وَاحِد, et qui ont dû finir par se confondre en assyrien.

2° A côté du masculin *šinâ* « deux », M. Delitzsch a omis le féminin *šitên*, qu'a fait connaître M. Pinches (*P. S. B. A.*, VIII, p. 240). Les deux formes ont la terminaison du duel, comme d'ailleurs dans toutes les langues sémitiques : إِثْنَانِ, إِثْنَتَانِ, ثِنْتَانِ ; שְׁנַיִם, שְׁתַּיִם ; ܬܪܝܢ, ܬܪܬܝܢ. Il ne peut y avoir aucune difficulté pour *šinâ*, qui a la terminaison habituelle des duels assyriens, *â*, abrégée de *âni*. Quant à *šitên* (écrit [cunéiforme]), je crois que ce mot a conservé mieux que *šinâ* la primitive forme du duel **šitân* (pour **šintâni*, ثِنْتَانِ, **šittâni*), devenue **šitân*, puis

[1] Cf. *edtu*, *ettu*, Delitzsch, p. 208. *Edtu* est l'état emphatique de *êdit*.

šitên, au lieu d'être devenue **šitâ*. On reconnaîtra la grande probabilité de cette opinion, si l'on considère que nous retrouvons les terminaisons *ân* et *ên* dans les mots assyriens suivants, qui signifient « les deux, tous deux, deux par deux », *ambo*[1] : masculin, *kilallân*, *kilalên* et *kilallê* (III, 13, col. 4, 17; III, 68 *a*, 68; Sargon, Cyl., 31, 66; Taur., 82; Del. *A L*, 79 *b*, 9; Hammourabi, I du Louvre, col. 1, 23; IV, 22 *b*, 11); et féminin, *kilattân* (I, 47, col. 5, 54; I, 56, col. 5, 59). Il faut comparer *kilallân* et *kilattân* à l'éthiopien ክልኤ፡ ክልኤቱ፡ ክልኤቲ፡ « un couple, deux, tous deux »; à l'hébreu כִּלְאַיִם et à l'arabe كِلَا, كِلْتَا.

3° La forme masculine du cardinal *šelâšu* « trois », que M. Delitzsch met entre crochets (p. 203) et semble considérer comme hypothétique, est assurée par V, 34, col. 1, 27. On est peut-être autorisé à admettre une forme féminine construite, *šalâšat* ou *šelâšat*, d'après I, 30, col. 2, 47 : 𒐈 𒀀 *ubânât šadê . . . . . ana dannûtišunu iškunû*.

4° *Salâšê* (IV, 23 *a*, 5), que M. Delitzsch (p. 204) compte au nombre des formes cardinales, est une forme ordinale, ainsi que cela ressort du sumérien 𒌍 𒈬. (Voir ce que j'ai dit plus haut au sujet de cette forme.)

[1] Voir sur ces mots Jensen, *Z. K.*, II, p. 307 et 308 : « *Kilallân* und *kilattân* sind selbstverständlich alte Dualformen. » Je remarque seulement que l'orthographe *ki-la-li-en* de Hammourabi contredit la lecture *killân* de M. Jensen. Le féminin *kilattân* serait donc pour *kilaltân*.

5° Avons-nous dans le *tešûtum* de Strassmaier, n° 8971, la forme féminine de *tešû* « neuvième[1] »? La première moitié de la forme masculine *ti*-[*šâ*] nous est conservée dans Haupt, *B. N. E.*, p. 54, 8.

6° La forme ordinale *samašurû* « dix-huitième » (contractée de **saman-ešurû*) est donnée par un contrat du règne de Séleucus Philopator, année 68 des Séleucides, l. 2, 4 et suiv. On en déduit logiquement la forme **ešurû* « dixième ». Mais je ne connais pas d'exemple de l'ordinal *ešru*, cité sans référence par M. Delitzsch, p. 205.

7° L'*ištânu*, que M. Delitzsch (p. 208) regarde comme un adjectif numéral, est un adverbe, tout comme *šaniânu* et *šalšiânu*, et signifie « une fois, une seule fois ». Les exemples que j'ai relevés de ce mot permettent tous cette traduction. IV, 1 *b*, 34, 35: *Nîš Ištar ša ana qibîtiša Anunnaki ištâna lâ isarû lû tamâta!* « Jure par le nom d'Istar, contre les ordres de qui jamais (litt. : pas une seule fois) les Anunnaki ne se révoltent! » IV, 16 *a*, 8 : *Mâmit* . . . . ., *uṣurat šamê u irṣitim ša lâ uttakkaru, ilu ištânu lâ mušpilu* « Serment . . . . ., loi des cieux et de la terre qu'on ne viole pas, que même un dieu jamais (pas une seule fois) n'enfreint[2] ». D'ailleurs un quatrième adverbe de temps montre la même terminaison *ânu*. C'est *arkânu* « ensuite, après cela ».

[1] Cf. la citation de M. Delitzsch, p. 206: [*Ûmu*] XIV-*tu* « am 14. Tag », *K.* 3567, l. 18.

[2] De même Virgile a dit du Styx : « Di cujus jurare timent et fallere numen », et Ovide : « Timor et deus ille deorum ».

8° A en juger d'après la transcription de MM. Oppert et Menant, *Documents juridiques*, p. 315, un contrat daté de Démétrius donnerait les formes cardinales (?) *eśrilu* « dix » (l. 5) et *šeneśrita* « douze » (l. 3), ainsi que la forme ordinale (?) *tišû* « neuvième » (l. 3).

9° Il me semble qu'auprès du cardinal *ištat* et des ordinaux *šanûtum*, *šalultum*, etc. (IV, 51, col. 4, 49 et suiv.), il faut sous-entendre *ûmtu* « jour ». On lit en effet aux lignes précédentes, 46 et 48 : *u ûmî ša ittilu ina igari elippi*, etc.... « et pendant les jours qu'Izdubar dormit dans l'intérieur du vaisseau, la femme de Pir-napisti prépara le remède (*kurummatu*) et le plaça sur sa tête (d'Izdubar). Et pendant les jours qu'il dormit dans l'intérieur du vaisseau, le premier jour, etc...... ». Comparez l'omission du mot « jour » en éthiopien avec les formes ordinales عُشْرُ (Dillmann, *Grammatik der Æthiopischen Sprache*, § 159 *b*).

L'article qu'on vient de lire était sous presse lorsque la fin cruelle de l'auteur est venue ajouter une tristesse à toutes celles qui ont assombri nos études depuis une année. Travailleur persévérant autant que modeste, M. Amiaud s'était fait une place honorable dans le domaine de l'érudition orientale; il avait déjà contribué vaillamment aux progrès des études assyriologiques et leur promettait davantage pour l'avenir. Sa mort et les circonstances douloureuses qui l'ont accompagnée nous inspirent des regrets auxquels notre Société et les lecteurs du *Journal asiatique* voudront unanimement s'associer. B. M.

LE PATRIARCHE MAR JABALAHA II
ET
LES PRINCES MONGOLS DE L'ADHERBAIDJAN,

PAR

M. RUBENS DUVAL.

M. Bedjan, missionnaire lazariste, dont les nombreuses publications syriaques ont rendu tant de services, vient de faire paraître une *Histoire du patriarche Jabalaha et de Rabban Çauma*[1]. Pour cette édition, l'auteur n'a eu à sa disposition qu'une copie faite à Ourmiah en Perse, en 1887, sur un manuscrit qui paraît être un *unicum* et qui a depuis disparu sans que M. Bedjan ait pu se procurer aucun renseignement sur son âge ou sa provenance[2]. Le livre n'est sans doute jamais sorti de l'Adherbaidjan où il a vu le jour; il est cependant bien instructif pour l'histoire non seulement des Nestoriens, mais aussi des princes mongols de l'Adherbaidjan de la fin du XIII[e] siècle. Il est rempli de détails qui ne tou-

[1] Paris, Maisonneuve, 1888, in-12, 185 pages.

[2] M. Bedjan m'écrit cependant qu'il vient de recevoir une lettre de M. Salomon, lazariste chaldéen de Kurdistan, qui avait fait faire la copie à Ourmiah. Dans cette lettre, M. Salomon lui dit avoir vu un manuscrit de cette histoire, à la Mission américaine d'Ourmiah, mais M. Bedjan ignore si la copie qui lui a été envoyée vient de cette source.

chent, il est vrai, à l'histoire des Mongols que dans les rapports de ceux-ci avec les chrétiens; mais les relations du patriarche avec les khans de la Perse étaient si fréquentes que ces récits offrent une moisson rémunératrice pour qui veut les utiliser. Du reste, pendant la longue durée de son patriarcat (37 ans), Mar Jabalaha II se trouva mêlé aux événements qui se déroulèrent sous les règnes de sept rois mongols: Abaca, Ahmed, Argoun, Kaikhatou, Baidou, Cazan, Oldjaitou. Cette histoire forme, en quelque sorte, la suite de la chronique de Barhebræus; elle mérite les honneurs d'une traduction; car, dans l'édition actuelle, elle n'est accessible qu'à un nombre bien restreint de savants. Les lecteurs du *Journal* me sauront gré de leur présenter un résumé de cette histoire qui leur permettra d'en apprécier la valeur.

La copie que M. Bedjan a eue entre les mains est souvent fautive, mais l'éditeur, avec sa compétence bien connue, a su retrouver la bonne leçon, et le texte se lit aisément; les noms propres seuls prêtent quelquefois au doute.

La vie du patriarche Mâr Jabalaha II est intimement liée à celle de son maître et conseiller Rabban Çauma[1]. Celui-ci naquit à Pékin de parents âgés

[1] Çauma est une abréviation de Bar Çauma (né pendant le carême). La forme pleine Rabban Bar Çauma est donnée par la *Chronique syriaque* de Barhebræus, 595, 4; dans la lettre adressée par Argoun au roi de France, ce personnage est nommé Mar Bar Çauma; voir Howort, *History of the Mongols*, III, 350.

qui étaient chrétiens; le père avait même une fonction ecclésiastique, il était visiteur (ou périodeute); il donna à son fils une éducation religieuse qui le prépara à la vie ascétique pour laquelle il se sentait une vocation. Après avoir reçu la tonsure du métropolitain Mar Guiwarguis[1], Rabban Çauma s'enferme pendant sept ans dans une cellule, puis se retire dans une montagne située à un jour de marche de la ville et y vit dans une grotte.

Mar Jabalaha, avant d'être élevé à la dignité patriarcale, s'appelait Marcos; il était né en 1245 dans la ville de Koschang[2]; son père était un archidiacre du nom de Bainiel; il reçut une instruction religieuse supérieure à celle de ses trois autres frères. Rempli d'admiration pour Rabban Çauma, dont la vie de désintéressement était connue au loin, il se rend auprès de lui; après un noviciat de trois ans, il reçoit la tonsure des mains du métropolitain Mar Nestorios (sans doute le successeur de Mar Guiwarguis). Pris du désir de visiter Jérusalem et les lieux saints, Rabban Çauma et Marcos se mettent en route pour l'occident; après être retournés à Pékin, ils passent par Koschang, dont les gouverneurs Konbogha et Ibogha, les gendres du grand Khan (Cou-

[1] Le métropolitain de Pékin (خان بالق) est mentionné dans la liste d'Amrou (milieu du XIV[e] siècle); voir Assémani, *B. O.*, II, 458.

[2] Cette ville est placée par l'auteur entre Pékin et Tangout, à environ quinze jours de marche de Pékin; il s'agit donc vraisemblablement de la ville nommée Kung-tschang.

blai), étaient chrétiens; ils arrivent à Tangout[1]; puis à Khotan[2], après deux mois de marches pénibles à travers le désert de la Mongolie. A cette époque la révolte d'Oco (ܐܘܩܘ) contre le grand Khan avait semé la ruine et la désolation dans ces contrées. Quand les voyageurs arrivent à Casghar, ils trouvent la ville saccagée et vide d'habitants; ils se rendent auprès de Caidou[3] qui leur donne des lettres patentes, puis ils entrent dans le Khoraçan et vont se reposer dans le couvent de Mar Çéhyon aux environs de Ṭous (aujourd'hui Mesched). Avant de visiter Jérusalem, ils pensaient descendre à Bagdad pour voir le patriarche Mar Denḥa; mais, arrivés à Maragha, ils rencontrent celui-ci qui s'y trouvait de passage. Ils continuent néanmoins leur route vers Bagdad pour voir les couvents et les églises de la ville, reviennent par le Beïth-Garmai, Arbèle, Mossoul, Singar, Nisibe, Mardin, Gozarte, et s'arrêtent dans le couvent de Mar Micael de Tarʿel[4]. Quelque temps après, le patriarche les mande près de lui et les envoie prendre les ordres du roi Abaca.

Du camp d'Abaca, ils se rendent à Ani[5] (an-

[1] Le métropolitain de Tangout figure également dans la liste d'Amrou.

[2] Ce mot est écrit ܠܘܛܘܢ.

[3] Celui-ci se trouvait sans doute dans la province de Boukhara; le texte porte ܛܠܐܘܣ.

[4] Ce couvent, ainsi que nous le verrons plus loin, était situé près d'Arbèle.

[5] Le texte porte : ܕܡܢܝܢ ܠܡܕܝܢܬܐ ܐܢܝܕܛܘ ܘܡܢܘ

cienne capitale de l'Arménie), dont ils admirent les édifices et visitent les églises et les monastères; ils veulent pénétrer en Géorgie (ܒܝܬ ܓܘܪ̈ܓܝܐ), mais ils apprennent que les voies sont coupées par des bandes de pillards. De retour auprès du patriarche, celui-ci songe à les renvoyer dans leur pays; à cet effet, il fait de Marcos un métropolitain et de Rabban Çauma un visiteur général; lors de sa consécration, Marcos reçoit le nom de Jabalaha indiqué par le tirage au sort sur l'autel. Il avait alors trente-cinq ans, c'était en 1280; il est nommé métropolitain de Katai (ܟܛܝ) et d'Ouang (ܐܘܢܓ)[1]. Sur le point de retourner en Chine, il est retenu par la nouvelle que les routes ne sont pas libres; les khans des deux côtés de l'Araxe étaient en révolte. Il se retire avec Rabban Çauma au couvent de Mar Micael, où il séjourne environ deux ans. Après ce temps, il part pour Bagdad prendre les ordres du patriarche, mais, sur le point d'arriver, il apprend la mort de Denḥa qui venait de succomber.

Maran-ʿammeh, le métropolitain d'Élam, convoque, pour l'élection du nouveau patriarche, les

il faut lire : ܒܢܝܢܘ ܠܡܬܒܢܝܢܘܬܐ ܐܝܟ ܕܒܛܝܠܗ ܘܫܢܘ. La construction ܒܢܝܢ ܒܛܝܐ se trouve plus loin, 113, 8.

[1] Katai désigne la Chine du Nord; voir *Chronique syriaque* de Barhebræus, 218, 6 (où il faut lire ܟܛܝܐ pour ܒܛܝܐ) et 441, 3. Ouang paraît être une restriction du premier nom trop général; c'est peut-être la contrée arrosée par le fleuve Jaune, Hoang-ho.

métropolitains de Tangout, de Tirhan et du Tour (Abdin), qui étaient présents à Bagdad, ainsi que les magnats et les principaux personnages, les scribes, les juristes et les médecins de Bagdad. Après de longs débats, Jabalaha est élu, malgré son ignorance de la langue syriaque et ses connaissances théologiques peu profondes; son choix est dicté par la considération qu'il sera agréé volontiers par le khan. Après avoir regagné le couvent de Mar Micael, Jabalaha va recevoir l'investiture du khan qui passait l'été dans la montagne Noire (en persan, *siahcouh;* en mongol, *caradagh*[1]). Le roi, après avoir appelé sur lui la bénédiction du ciel, lui couvre la tête du manteau (ܓܘܦܦܪܐ) qui était jeté sur ses épaules, et lui remet un fauteuil[2], un parasol (چتر; mongol, ܣܘܟܘܪ), une tablette d'or portant les insignes royaux (ܦܝܙܐ; mongol, ܣܘܢܩܘܪ)[3], le diplôme d'usage avec le grand sceau du précédent patriarche; il lui donne, en outre, l'argent nécessaire pour les fêtes de l'imposition des mains. Ces fêtes eurent lieu à Bagdad au mois de novembre 1281, le dimanche

[1] Voir sur cette montagne : Iaḳout; Barbier de Meynard, *Dictionn. de la Perse*, p. 15, note 1; Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Acten*, p. 279.

[2] Dans le texte : [illegible] ..... ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܟܘܪܣܝ ܕܡܘܟܝܘܣܐ ܕܡܘܪܐ; voir Dozy, *Suppl. aux dict. arabes*, sous [illegible].

[3] P. 33, 9 : ܦܝܙܐ ܕܕܗܒܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܣܝܡܐ ܕܡܠ̈ܟܐ ܗܘܠܡ; p. 85, 14 : ܦܝܙܐ ܕܕܗܒܐ ܐܘܚܕܢܬ ܠܡܠܟܐ ܕܡܬܩܪܝܐ ܗܘܬ ܣܘܢܩܘܪ.

de la Dédicace de l'Église; l'imposition des mains fut faite par le métropolitain d'Élam, Maran-ʿammeh, garde du siège apostolique, en présence de : Mar Jesuzacha, métropolitain d'Arbèle; Gabriel, métropolitain de Mossoul et de Ninive; Élias, métropolitain de Dacoc et de Beth-Garmai; Abraham, métropolitain de Tripolis et de Jérusalem; Jacques, métropolitain de Samarcande; Jean, métropolitain de l'Adherbaidjan, et de vingt-quatre évêques [1]. Cette année-là Abaca alla à Bagdad; il honora le patriarche par de grands présents et lui accorda une pension annuelle de 30,000 dinars ou 180,000 zouz blancs. Cette pension cessa d'être payée à la mort d'Abaca.

Abaca eut pour successeur son frère Ahmed, fils de Houlaghou. Celui-ci persécuta les chrétiens à l'instigation des musulmans. Deux évêques jaloux du patriarche se firent introduire auprès du roi par le vizir Schams-ed-din et le scheikh Abd-er-Rahman; ils accusèrent Mar Jabalaha d'être du parti d'Argoun, fils d'Abaca, et d'avoir écrit, d'accord avec Jaschmout (ܝܫܡܘܬ), gouverneur de Mossoul (un moine et nazir), à Coublai contre Ahmed. Le but du complot était de faire nommer patriarche Jesusabran, le métropolitain de Tangout, et visiteur général, Simon, alors évêque d'Arni. Jabalaha, dépouillé des insignes du pouvoir patriarcal, est cité avec Rabban Çauma et Jaschmout devant la cour; le courrier porteur des missives du patriarche est heureusement

[1] Voir Assemani, *B. O.*, II, 456.

rattrapé au moment où il allait entrer dans le Khoraçan; les lettres ouvertes, l'innocence des accusés est reconnue. Néanmoins le patriarche demeure en prison une quarantaine de jours au milieu des angoisses et des privations. On l'aurait même fait périr sans l'intervention de la mère du roi et des émirs; il fut enfin relâché et remis en possession de ses insignes. Il se retira à Ourmiah (ܐܘܪܡܝ), puis à Maragha. Pendant ce temps, Ahmed marche à la tête de ses troupes vers le Khoraçan pour s'emparer d'Argoun; en cas de succès, il devait se faire proclamer calife à Bagdad et se débarrasser de Mar Jabalaha, mais ses projets furent déjoués; ses armées furent taillées en pièces ou tournèrent du côté d'Argoun. Ahmed fut pris et tué en 1284.

Une nouvelle ère de tranquillité commença pour les chrétiens avec le règne d'Argoun. Ce prince comble le patriarche de ses faveurs et veut faire mettre à mort les évêques, ses délateurs; mais, à l'intercession de Mar Jabalaha, ils sont seulement destitués de leurs fonctions ecclésiastiques à la suite d'un procès fait en règle. Le patriarche profite de son crédit auprès du roi pour reconstruire l'église de Maragha, auprès de laquelle il se bâtit une résidence.

Argoun, poussé par un pieux zèle et peut-être aussi par l'esprit de conquête, voudrait s'emparer de la Palestine et de la Syrie; il aurait besoin dans ce but du concours des rois de l'Europe. Rabban Çauma est désigné pour une mission au pays des

Francs[1]. Il part muni d'instructions, de lettres et de présents pour chaque roi; on lui compte 2,000 mithqals d'or et il reçoit une escorte de trente cavaliers. Il se rend par l'Asie Mineure à Constantinople où il est reçu avec pompe par l'empereur[2]. De Constantinople, Rabban Çauma s'embarque pour l'Italie (ܒܝܬ ܦܪ̈ܘܓܝܐ); sur le bord de la mer, il visite un couvent qui renferme de précieuses reliques. Il passe devant l'Etna, traverse la passe du dragon (détroit de Messine) et aborde à Naples où il est reçu par le roi Charles d'Anjou[3]. Pendant le séjour de Rabban Çauma à Naples, eut lieu un combat naval entre la flotte de Charles d'Anjou qui cherchait à recouvrer la Sicile et celle de Jacques d'Aragon.

Dans ce combat, dont Rabban Çauma fut spectateur du haut d'une terrasse, les Napolitains furent vaincus et douze mille hommes succombèrent.

[1] Le texte porte partout ܦܪ̈ܘܓܝܐ pour ܦܪ̈ܢܓܝܐ; la *Chronique syriaque* de Barhebræus a la bonne orthographe.

[2] Dans chaque ville que visitera Rabban Çauma, l'auteur nous fera passer en revue les monuments, surtout les églises et les monastères que compte la ville; les reliques et les joyaux attirent son attention; il y a dans ces descriptions maintes notices intéressantes pour l'archéologue; elles ont été rédigées *de visu*, car elles sont empruntées au journal de voyage de Rabban Çauma; mais, quoique l'auteur de notre livre les ait écourtées, nous ne saurions les reproduire sans étendre démesurément cet article.

[3] Comme le remarque M. Bedjan, Charles II d'Anjou ne régnait alors (en 1287) que nominativement, car il était prisonnier en Sicile, où régnait Jacques II d'Aragon. La date de 1287 est assurée par ce qui est dit plus loin, au sujet du pape (Honorius IV) qui venait de mourir.

Rabban Çauma, se souvenant sans doute des horreurs des guerres des Mongols, remarque que les batailles en pays franc ne causent aucun dommage aux populations voisines. Il gagne Rome par voie de terre; en route, il apprend la mort du pape (Honorius IV). A son arrivée, il se rend au conseil des douze cardinaux qui administraient par intérim les affaires de l'Église. Il subit un long examen sur les dogmes des Nestoriens, puis il est autorisé à visiter les monuments et les lieux saints qui excitent son admiration à un haut degré. Il prend congé des cardinaux qui ne se croient pas autorisés à lui donner une réponse au sujet de la mission dont il est chargé, traverse la Toscane et s'arrête à Gênes où il n'y a pas de roi, mais un chef élu. C'était au moment du carême, il remarque que le jeûne ne dure que quarante jours et que les Nestoriens commencent le carême une semaine plus tôt que les Francs. A Paris, le roi (Philippe IV) accueille avec empressement l'offre de concourir à la conquête de la Terre-Sainte et promet d'envoyer un député au roi Argoun pour s'entendre avec lui à ce sujet. Il y avait alors 30,000 (*sic*) étudiants entretenus aux frais de l'État. En Angleterre, il est reçu avec une grande joie et trouve les esprits disposés à tenter une nouvelle expédition en Palestine. Il retourne passer l'hiver à Gênes, un vrai paradis, sans chaleurs arides, sans froids vifs; les arbres y conservent leurs feuilles et leurs fruits en tout temps; une espèce de vigne donne des fruits sept fois par an. A la fin de l'hiver

— il y avait déjà une année entière qu'il avait quitté Rome — il rencontre à Gênes le visiteur (ܦܪܝܘܕܘܛܐ) délégué par le pape, qui venait d'Allemagne; celui-ci veut l'amener à Rome avec lui, mais Rabban Çauma ne pense pas utile de l'accompagner, puisque le trône pontifical est vide. Cependant Nicolas IV venait d'être nommé (1288); il fait venir Rabban Çauma. On était alors au milieu du carême. Le pieux voyageur assiste à tous les offices du dimanche des Rameaux, de la semaine sainte et de Pâques; il fait une description enthousiaste des fêtes célébrées à cette époque. A l'audience du congé, le pape lui remet des reliques et des présents pour Argoun, pour le patriarche Mar Jabalaha et pour lui-même. Il arrive auprès d'Argoun qui le félicite du succès de sa mission et le retient auprès de lui, en lui confiant la direction d'une église qu'il veut créer auprès du camp.

Le récit de ce voyage, ajoute l'auteur, a été rédigé en persan par Rabban Çauma et nous l'avons traduit en syriaque après l'avoir beaucoup abrégé.

En 1598 des Grecs [1], continue notre auteur, Mar Jabalaha est appelé par Argoun pour installer l'église du camp. Celle-ci était tout près de la tente royale, au point que les cordes de cette tente s'enchevêtraient

[1] Cette date nous reporte à l'année 1287 de notre ère. Il y a là une erreur évidente, comme le remarque M. Bedjan. Rabban Çauma quitte Rome après les fêtes de Pâques 1288; il a dû arriver au camp d'Argoun à l'automne, c'est-à-dire au commencement de l'année 1600 des Grecs. Cette erreur se répète encore deux fois plus bas où on lit 1599 et 1600 des Grecs, au lieu de 1601 et 1602, puis elle disparaît et le récit présente de nouveau les vraies dates.

avec celles de l'église. Argoun fit à cette occasion un grand festin et présenta la coupe au patriarche et aux personnages de sa suite. L'église ne quittait jamais le camp, mais le suivait dans ses migrations.

A la fin de l'année 1599 des Grecs, au mois d'Iloul (lire : 1601, c'est-à-dire au mois de septembre 1290), Argoun se rend à la résidence patriarcale à Maragha, pour faire confirmer son fils qui avait reçu le baptême au mois d'août précédent. Peu de temps après, il meurt (10 mars 1291).

Les chrétiens étaient encore plongés dans le deuil que leur avait causé cette mort, quand on apprit l'arrivée du frère d'Argoun, Irindjin Tourdji[1], qui fut couronné sous le nom de Kaikhatou (ܟܝܟܚܬܘ)[2] au mois d'août de l'an 1600 des Grecs (lire : 1602, c'est-à-dire 1291 de J.-C.[3]). L'auteur fait un grand éloge de ce prince qui se montra bienveillant envers les chrétiens; il respecta toutes les religions sans distinction, se montra juste et impartial, affable et généreux. Aussitôt après son avènement, le 15 août, jour de la fête de la Vierge (Assomption), il entre dans l'église construite dans le camp par la prin-

[1] Ce mot est écrit : ܐܝܪܢܓܝܢ ܬܘܪܓܝܢ; dans la *Chronique syriaque* de Barhebræus, il est écrit plus exactement ܐܝܪܢܓܝܢ ܬܘܪܓܝ. D'autres auteurs prononcent *Irinchin Durdji;* v. Howort, *loco cit.*, p. 357.

[2] Dans la *Chronique syriaque* de Barhebræus, *loco cit.*, ܟܝܟܬܘ.

[3] Le règne de Kaikhatou date du 22 juillet 1291; v. Howort, *loco cit.*, p. 360.

cesse Tokouz Khatoun[1]; le camp était alors dans la montagne appelée *Aladagh* (ܐܠܐܛܐܓ). Mar Jabalaha officiait; Kaikhatou lui remit 20,000 dinars et neuf robes d'honneur.

Rabban Çauma, auquel son grand âge ne permettait plus de supporter les fatigues du camp, est autorisé à construire une église à Maragha et à y transporter les objets du culte qui se trouvaient dans l'église qu'Argoun avait installée dans le camp. Cette nouvelle église, sous le vocable de Mar Mari et Mar Guiwarguis, reçoit des reliques des quarante martyrs, de saint Étienne, de saint Jacques l'intercis, de Démétrius martyr.

L'année suivante, Kaikhatou se rendit à deux reprises différentes à la résidence patriarcale à Maragha; il fit à cette occasion de riches présents à Mar Jabalaha et entre autres lui remit la tablette aux insignes royaux (ܦܝܙܐ).

Rabban Çauma achève la construction de l'église de Maragha qui coûta environ 105,000 zouz[2]. Au mois de Teschri Kadim 1605 des Grecs (octobre 1293), il se rend à Bagdad à la suite de Mar Jabalaha; il assiste, pendant le voyage, au festin que donnait Baidou (écrit : ܒܝܕܘ), neveu du roi Abaca (écrit : ܐܒܓܐ), dans la province de Schah-

[1] Ce nom est écrit ܛܘܩܘܙ ܚܐܬܘܢ. C'est la célèbre princesse chrétienne Tokouz ou Dokouz, épouse de Houlaghou.

[2] Il n'est pas dit ici si ce sont des zouz blancs dont il fallait six pour un dinar. Le mot zouz est employé quelquefois par notre auteur dans le sens de dinar.

razour (écrit : ܡܒܪܙܘܪ). A la fin du repas, il est pris de douleurs d'entrailles ; il se sépare de Baidou, qui se dirige vers Arbèle, et il arrive à Bagdad avec la fièvre. Il meurt le 10 de Kanoun II de la même année (10 janvier 1294) et est inhumé à Dârat-Roumâyé à côté des anciens patriarches.

L'hiver passé, Mar Jabalaha part le jour de Pâques pour le camp mongol à Aladagh ; il reçoit de Kaikhatou une pelisse de prix, un parasol et 60,000 zouz [1]. Il quitte le camp pour aller jeter les fondations du monastère de Saint-Jean-Baptiste à une distance d'un tiers environ de parasange au nord de Maragha. C'était à la fin du mois de juin (1294). Tout à coup éclate la révolte des émirs ; l'Adherbaidjan est bouleversé par les troubles ; les habitants sont massacrés, les villages pillés ; pendant l'hiver de cette année (1294-1295), les routes qui conduisent de l'Adherbaidjan à Bagdad et à Diar-Békir sont coupées. Ces luttes intestines se prolongèrent jusqu'à ce que Kaikhatou fût livré à ses ennemis et mis à mort.

Le pouvoir fut remis à Baidou qui l'accepta par crainte pour sa propre personne et qui le conserva depuis le 24 avril 1295 jusqu'au 25 septembre suivant environ. Ce prince débile tomba entre les mains de ses ennemis, mais sa mort et l'avènement de Cazan, fils d'Argoun, suscitèrent de nouveaux troubles dont les musulmans profitèrent pour per-

[1] Il s'agit ici de zouz blancs, car plus loin il est dit qu'on réclama du patriarche les 10,000 dinars que lui avait donnés Kaikhatou.

sécuter les chrétiens. L'émir Naurouz se distingua surtout par son fanatisme; il donna l'ordre de détruire les églises et de mettre à mort les chefs spirituels des chrétiens et des juifs. On se saisit nuitamment de la personne du patriarche dans sa résidence de Maragha qui fut mise à sac. C'était un lundi; le lendemain 27 septembre, le patriarche est maltraité; quant aux évêques de son entourage, les uns furent arrêtés pendant leur sommeil, d'autres se sauvèrent sans vêtements, quelques-uns se jetèrent du haut des murs. Le patriarche fut suspendu, la tête en bas, et bâillonné avec un linge rempli de cendres. On lui lardait la poitrine[1] en lui promettant la vie sauve s'il se faisait musulman. Comme il gardait le silence, on le frappa sur les cuisses et la partie postérieure. Puis on le ramena à la résidence dans l'espoir qu'il livrerait les trésors qu'on supposait y trouver cachés. Un de ses disciples fit un emprunt de 15,000 zouz[2] qu'il remit aux chefs des musulmans. Quand ceux-ci se furent retirés, la foule envahit l'église de Mar Schalîṭa et la pilla. L'église construite par Rabban Çauma fut sauvée de la destruction par Haiton, roi de Cilicie ou de la Petite-Arménie (ܗܝܬܘܡ ܕܟ̈ܠܩܘܪ ܕܐܪܡܢܝܐ). Ce roi cacha le patriarche qui était parvenu à se sauver près de lui. Le lendemain matin, mercredi, Naurouz arriva

[1] Dans le texte, 92, 12 : ܦܫܛܘ ܕܪܥܗ ܥܠ ܫܒܫܘܗ ܒܟܒܘܫܝܐ.

[2] Il semble bien qu'il s'agit ici de dinars; voir la *Chronique syriaque* de Barhebræus, p. 612 *ult.*; Howort, *loco cit.*, p. 396.

pour faire périr le patriarche et somma Haiton de le lui livrer. Le patriarche put s'enfuir et le roi d'Arménie se tira d'affaire en remettant de l'argent à l'émir. Haiton se rendit ensuite à Tauriz où Cazan venait d'arriver; il était accompagné du patriarche qui avait pris un déguisement. Grâce à l'intercession de Haiton, le patriarche put se présenter devant Cazan qui l'accueillit mal, ne le connaissant pas.

Le froid se faisant sentir, Cazan alla hiverner à Moughan. Naurouz était à Tauriz. Le patriarche revint seul et à pied à Maragha; mais il fut bientôt obligé de s'enfuir, menacé de nouvelles réquisitions. En effet, le dimanche après Noël de l'année 1607 des Grecs (janvier 1296 de J.-C.), des émissaires de Naurouz viennent réclamer au patriarche 10,000 dinars que lui avait donnés Kaikhatou. Mar Jabalaha ne put trouver à emprunter que 2,000 dinars. Il est enfermé dans une maison et gardé à vue, mais il se sauve par une étroite lucarne. Les exacteurs, craignant d'être accusés d'avoir fait périr le patriarche, se retirent. Bientôt arrive un autre député, accompagné d'un apostat, qui exige 36,000 dinars. Il ne se trouvait dans la résidence patriarcale que quelques jeunes gens; on les suspend, la tête en bas, par un temps de froid et de neige; à peine furent-ils sauvés par une rançon de 16,000 dinars que les habitants de la ville purent recueillir. Pendant ce temps, le patriarche se cachait, tantôt dans une maison, tantôt dans une autre. Ces persécutions durèrent jusqu'à Pâques. Au printemps, le

patriarche dépêche un messager pour implorer Cazan qui était encore dans ses quartiers d'hiver à Moughan. Cazan donne l'ordre de cesser les réquisitions et de restituer au patriarche les sommes qui lui avaient été extorquées; il lui fait parvenir, en outre, 5,000 dinars. Grâce à ce retour de la fortune, la paix et l'espoir renaissent au cœur des opprimés; on put alors mesurer l'étendue des désastres: dans la province d'Arbèle, les églises étaient dévastées; à Tauriz et à Hamadan, elles étaient complètement détruites; dans la province de Mossoul, elles avaient été rasées et les fondations en avaient été dispersées; à Bagdad, elles avaient été rachetées moyennant de fortes rançons, mais l'église qui avait été construite par le patriarche Makîkha sur l'ordre d'Houlaghou et de la reine chrétienne Tokouz fut reprise par les musulmans avec la résidence patriarcale et l'enceinte, dont l'emplacement avait appartenu aux califes avant la conquête des Mongols. En s'emparant de Bagdad, Houlaghou avait fait don de cette propriété à Makîkha à titre de fondation pieuse. Les chrétiens, en la quittant, durent emporter les restes des patriarches qui y avaient été inhumés.

Au mois de Tamouz de l'an 1607, qui tombait au mois de Ramadhan (juillet 1296), le patriarche va saluer le roi dans son camp à Oghan[1] et il en reçoit un accueil bienveillant. Au commencement de l'an-

[1] Station d'été des Mongols près de Tauriz; voir *Chronique syriaque* de Barhebræus, 602, 14.

IMPRIMERIE NATIONALE.

née 1608 des Grecs (octobre 1296), Cazan va à Bagdad passer l'hiver, tandis que le patriarche demeure à Maragha. A cette époque arrive à Maragha un individu du nom de Schénak-et-Timour (?)[1], prétendant avoir reçu l'ordre de mettre à mort quiconque ne renoncerait pas au christianisme. A cette nouvelle, les musulmans s'ameutent, envahissent et pillent la résidence patriarcale. Ces événements se passaient pendant le carême de 1297. Les émirs et les magnats de Maragha se réunissent en cour de justice et condamnent les émeutiers à restituer les objets volés, parmi lesquels se trouvaient le sceau d'or que Mangou Khan avait donné au patriarche, la tiare que le pape lui avait envoyée et un autre sceau en argent donné par Argoun. Cette condamnation ne fit qu'irriter les esprits, la foule lança des pierres aux émirs et aux magnats et les poursuivit dans leur retraite précipitée. Les chrétiens qui se trouvaient sur son passage furent malmenés. La résidence patriarcale fut de nouveau envahie et mise à sac; plusieurs des disciples et des vieillards qui s'y trouvaient furent massacrés; le trésor de l'église de Mar Guiwarguis fut pillé. Le patriarche put échapper grâce à l'asile que lui donna dans sa maison la reine Bourgacin Argai qui était chrétienne. Cinq jours après, les émeutiers se retirèrent à un endroit appelé Schacatou (ܫܐܟܐܛܘ) et de là à la montagne Noire

[1] Ce nom est écrit ܫܝܢܟ-ܐܝܠܬܝܡܘܪ; M. Bedjan conjecture ܫܝܢܟ-ܐܝܬ-ܬܝܡܘܪ ou ܫܐܢܟ-ܐܝܬ-ܬܝܡܘܪ.

(Siahkouh). Lorsque le roi, à son retour de Bagdad, passa par Hamadan, le patriarche alla le trouver dans les environs de cette ville et le roi fut touché de son état misérable. Il lui remit un ordre et le fit accompagner d'un député pour faire emprisonner et châtier les habitants de Maragha jusqu'à ce qu'ils eussent restitué les objets dérobés et réparé les églises endommagées. On ne retrouva qu'un petit nombre de ces objets.

Pendant ce temps, d'autres calamités frappaient les chrétiens qui habitaient la citadelle d'Arbèle. Les Curdes (ܟܘܪ̈ܕܝܐ) qui étaient musulmans voulurent détruire l'église de la ville; quelques-uns des soldats chrétiens de la garnison appartenant à la tribu des *Cayatchiyé*[1], c'est-à-dire « montagnards », lancèrent des flèches contre eux et tuèrent un notable. A la suite de plusieurs combats, le pont de la citadelle fut coupé. Ces troubles étaient facilités par la défection de Naurouz en marche sur le Khoraçan avec l'intention de renverser le gouvernement de Cazan. Pendant que les musulmans assiégeaient la citadelle,

[1] Ce mot est écrit ܩܝ̈ܐܬܟ̰ܝܐ et ܩܝ̈ܐܬܟܝܐ; dans quelques endroits aussi ܩܝܐܬ̈ܫܝܗ; comp. dans la *Chronique syriaque* de Barhebræus, ܩܝܐܬ̈ܫܝܐ, p. 587, 18. Suivant le continuateur de Barhebræus, les Cayatchiyé ou « montagnards » servaient dans les troupes mongoles; chrétiens, ils détestaient les Arabes et leur faisaient subir toute sorte de tourments, quand ils en trouvaient l'occasion. C'est à la suite des cruautés qu'ils avaient subies de leur part que les Curdes, dans l'été de 1290, descendirent de la montagne, occupèrent Arbèle et refoulèrent les habitants dans la citadelle.

le frère de cet émir, qui était du complot, fut arrêté avec ses femmes et ses fils; ils furent exécutés pendant le carême de l'année 1608 (mars 1297). Naurouz parvint à s'échapper; des troupes furent envoyées à sa recherche. Cependant le siège de la citadelle d'Arbèle était mené avec vigueur : on construisit une terrasse d'attaque, des béliers et des balises. Le métropolitain, un vieillard nommé Abraham, fut jeté en prison avec son clergé; des chrétiens furent massacrés, d'autres durent payer de fortes rançons. La citadelle tint bon; les troupes assiégeantes se composaient en partie de Mongols au service de Naurouz et en partie de Curdes. Partout les chrétiens furent dévalisés et tués en grand nombre, mais beaucoup de musulmans périrent aussi dans les combats. Cet état dura depuis le lundi des Rogations des Ninivites jusqu'à la fête de la sainte Croix (février-septembre 1297). Enfin les troupes du roi, ayant à leur tête un grand émir (Coutlouc Schah), enfermèrent le pervers (Naurouz) dans une citadelle (Hérat). Les habitants de la citadelle ourdirent un complot contre lui et ils le livrèrent enchaîné aux troupes du roi. Sur-le-champ sa tête fut tranchée et envoyée au roi. Le messager, porteur de ce trophée, arriva auprès de Cazan le 25 août de cette année; le roi se trouvait alors à Scharbkhaneh[1] dans le voisinage d'Aladagh.

[1] ܫܪܒܟܐܢܗ. Cette donnée est plus précise que celle d'autres auteurs qui placent le roi à ce moment à Bagdad; voir Howort, *loco cit.*, p. 413. Au mois d'août, Cazan avait certainement pris ses quartiers d'été.

Au camp, on était irrité de la révolte de la citadelle d'Arbèle et du meurtre des musulmans. Quand le patriarche s'y présenta, Cazan l'adressa au vizir Raschid-ed-din et à l'émir Tarmada qui lui proposèrent de faire sortir les chrétiens de la citadelle, de leur donner des terres et des maisons et de les affranchir de tout impôt. Le patriarche répondit : « J'avais une résidence à Bagdad avec une église et une dotation foncière[1]; tout cela m'a été enlevé. L'église et la résidence de Maragha ont été détruites de fond en comble. J'ai à peine échappé au massacre de Tauriz; l'église et la résidence de Tauriz ne sont plus qu'une place nivelée. La résidence de Hamadan a disparu avec l'église et l'enclos. Il nous restait la résidence et la citadelle d'Arbèle occupée par une centaine d'habitants. Voulez-vous détruire et piller aussi celles-là? A quoi bon la vie? Que le roi m'ordonne de retourner en Orient ou d'aller finir mes jours chez les Francs! » Le roi, touché de compassion, envoya l'ordre de laisser la citadelle aux chrétiens et, s'ils manquaient de vivres, de leur en fournir aux frais du Diwan jusqu'à l'arrivée des troupes. Des empêchements, suscités par un émir ennemi des chrétiens, retardèrent l'exécution de cet ordre, qui ne fut expédié qu'après de nouvelles démarches. Le patriarche fit accompagner d'un évêque les envoyés du roi, qui arrivèrent à Arbèle le 14 septembre 1297. Ils rétablirent le pont de la

[1] ܡܘܠܒܢܐ = مُلْكة, وقف.

citadelle et délivrèrent les habitants qu'ils réconcilièrent avec les musulmans de la ville après de longs pourparlers et au prix d'une rançon de 10,000 (dinars), sans compter 1,500 dinars payés aux émirs pris comme arbitres. La convention fut signée, d'une part par le gouverneur musulman et d'autre part par le métropolitain, et transmise au roi Cazan. Conformément à l'ordre du roi, la citadelle fut remise aux chrétiens qui furent admis à réclamer les objets qui leur avaient été soustraits. Le calme se rétablit.

Cependant un préposé aux impôts, nommé Naçr-ed-din, obtint du roi un ordre qui frappait les chrétiens d'une capitation et les obligeait à porter une ceinture quand ils se rendaient dans les marchés. Ce fut l'occasion de massacres à Bagdad et d'insultes adressées aux chrétiens : « Voyez à quoi vous ressemblez avec ces ceintures, misérables! » leur criait-on[1].

L'hiver de cette année (1297-1298), le patriarche accompagne le roi à son campement d'hiver à Moughan; il le suit encore à son campement d'été à Tauriz. Le roi lui fit don d'un sceau pareil à celui qui lui avait été dérobé et portant les mêmes caractères; il y ajoute un parasol.

Pendant l'hiver de 1610 (1298-1299), le patriarche se rend à la citadelle d'Arbèle qu'il avait quittée cinq ans auparavant. Au mois de Nisan

[1] Le continuateur de Barhebræus (*Chronique syriaque*, p. 612) rapporte cet édit à Naurouz et au commencement de l'année 1607 (octobre 1295), ce qui semble plus vraisemblable.

(avril 1299), il va au camp d'été à Oghan; il y est reçu avec honneur, puis il se retire à Maragha. Au mois d'octobre, il accompagne Cazan à Arbèle et à Mossoul. Le roi entreprenait alors une expédition en Palestine et en Syrie. Pendant l'hiver, Jabalaha séjourne dans la citadelle d'Arbèle et s'occupe de réunir les fonds nécessaires à la construction d'un monastère. Cazan revient de son expédition couronnée de succès. Le patriarche suivit la cour et, profitant de la faveur royale, fonda à Maragha un couvent sous le vocable de saint Jean-Baptiste, qui fut achevé au mois de septembre 1300. Il eut l'honneur d'y recevoir Cazan qui y séjourna trois jours.

L'hiver suivant (1300-1301), Cazan passe de nouveau par Arbèle et Mossoul; le patriarche l'accompagne jusqu'à Singar, puis revient sur ses pas à Arbèle. Au retour de Cazan, il va à la rencontre de celui-ci, tombe dans une embuscade de Curdes et est blessé au doigt. Rentré à Maragha, il met la dernière main au couvent qu'il avait construit et qui était, paraît-il, d'une richesse surprenante. Ce couvent renfermait une habitation particulière pour le patriarche. Ici l'auteur ouvre une parenthèse et remarque que, de son temps, le patriarche y demeurait encore, y faisait souvent l'imposition des mains et y signait des mandements et des décisions ecclésiastiques. Il y avait là des reliques célèbres pour les cures qu'elles opéraient et qui attiraient une grande foule de malades. Les nefs avec l'autel, le sanctuaire et le trésor, mesuraient soixante coudées de long,

La coupole, toute couverte d'émaux verts[1], était surmontée de la croix. L'église fut consacrée le 13 septembre 1301, jour de la fête de l'Invention de la Croix, avec une grande pompe et au milieu du concours de tous les fidèles de l'Adherbaidjan. Cette construction avait coûté 420,000 zouz. Le monastère reçut en apanage un village appellé Dehabi (ܕܗܐܒܝ), à l'est de Maragha, acheté au prix de 11,000 dinars, avec d'autres biens fonciers : des vignes, des jardins, des terres de labour en quantité suffisante pour l'entretien du monastère, qui fut appelé *le roi des monastères*. La fête de la dédicace terminée, le patriarche se rend à Tauriz auprès de Cazan qui lui donne de nouveaux témoignages de sa faveur; puis Cazan quitte Tauriz pour hiverner à Moughan, et le patriarche retourne à Maragha.

A la fin de l'hiver (1302), Jabalaha va présenter ses devoirs à Cazan revenu de Moughan; il est placé à la droite du roi, qui lui fait de riches présents, entre autres une tablette avec insignes (ܦܝܙܐ) et des robes d'honneur. Il part ensuite pour visiter Bagdad qu'il n'avait pas revue depuis neuf ans. Il quitte Arbèle le vendredi après Noël et arrive à Bagdad la veille de l'Épiphanie (1303). Il célèbre cette fête dans le monastère de Dârat-Roumâyé.

[1] ܩܫܢܝ ܡܘܪܩܐ; plus loin, p. 132, 8, on lit: ܡܐܫܟܢܐ ܟܫܢܝ ܦܘܪܣܐܝܬ; comp. قاشانی dans Dozy, *Suppl. aux dict. arabes*, II, p. 295.

Vingt jours après, il se rend à Ḥalaḥ[1], auprès de l'ancienne Babylone, à la rencontre de Cazan. Il assiste à la fête mongole appelée *Fête blanche* (février 1303). Le roi méditait alors une nouvelle expédition en Palestine. Jabalaha retourne à Bagdad, chargé de nouveaux présents, et passe la fin de l'hiver à Dârat-Roumâyé.

Le 10 avril 1303, il part de Bagdad, arrive à Maragha le 13 mai et reçoit Cazan le 10 juin. Celui-ci est guéri miraculeusement dans le monastère d'une maladie dont il souffrait aux talons; il remet au patriarche avec d'autres présents une croix d'or ornée de pierreries et renfermant un morceau de la vraie Croix que le pape lui avait envoyé; puis il va prendre ses quartiers d'été à Oghan. Le 20 juin, il envoie à Mar Jabalaha un cheval de luxe et un manteau d'honneur. Au mois d'août, il lui envoie des vases de cristal et des émaux avec des ornements d'or, qui étaient fabriqués à la cour par des ouvriers appelés de Damas et de Caschan. Au mois de novembre, Cazan s'installe à Tauriz et Mar Jabalaha à Arbèle. Après la fête de Pâques (1304), le grand émir qui avait le gouvernement de Diarbékir vient visiter le patriarche; ils partent ensemble pour Maragha où ils arrivent la nuit avant la Pentecôte. Cinq jours après, ils apprirent la triste nouvelle de la mort de Cazan, qui avait eu lieu le dimanche de la Pentecôte (17 mai 1304), à la fin du jour, aux

[1] Ce nom est écrit ܚܠܗ. C'était le quartier d'été des anciens califes; voir Assemani, *B. O.*, III, II, 418-419 et 753.

environs de Sehend (ܣܗܢܕ, auprès de Tauriz). Son corps fut transporté à Tauriz où il fut inhumé dans la grande *Coubba* qu'il avait fait construire.

Grâce à la ferme direction des grands émirs, il n'y eut pas de troubles. On manda le frère de Cazan, Oldjaitou, qui était dans le Khoraçan, et il fut proclamé roi le 12 juillet 1304. Quand il était enfant, au temps d'Argoun, son père, il faisait souvent visite au patriarche avec sa mère Argou Khatoun (ܐܪܓܘ ܟܬܘܢ), qui était chrétienne. Aussi son avènement au trône fut salué avec joie par Mar Jabalaha qui comptait sur sa faveur pour les chrétiens. Mais, dans le Khoraçan, il s'était fait musulman, et ses sentiments s'étaient modifiés selon le nouvel entourage qu'il s'était donné. Quand, à deux reprises, le patriarche vint lui présenter ses hommages, il le reçut poliment, mais froidement. Les musulmans commencèrent à relever la tête et à opprimer les chrétiens. Ils demandèrent à prendre possession du couvent que Mar Jabalaha avait construit à Maragha et à convertir en mosquée l'église de Tauriz. Mais leur demande échoua grâce à l'intervention du grand émir Irindjin (ܐܪܝܢܓܝܢ), oncle d'Oldjaitou.

Pendant l'hiver (1304-1305), le patriarche demeura à Ouschnouc (ܐܫܢܘܩ, sud d'Ourmiah). De là il se rendit à Oghan et suivit le roi à Tauriz. Au commencement de l'année 1617 des Grecs (octobre 1305), il alla à Arbèle où il se construisit une magnifique résidence dans la citadelle. Au mois de mai, il retourne à Maragha pour y passer l'été. A ce

moment le roi édicta un impôt contre les chrétiens. Le patriarche se rend à Oghan pour réclamer auprès du roi, mais sans succès. Le roi avait alors commencé les fondations de la ville de Soultanieh sur les limites du territoire de Kazwin; des ouvriers venus de tous côtés travaillaient à l'embellissement de la ville.

La diminution des ressources du patriarche le força à habiter sa résidence d'Arbèle pendant l'hiver de 1307-1308. Au commencement du mois de mai, il se rend à Oghan pour faire visite au roi. Mais celui-ci était en route pour la chasse; il avait passé par Maragha et avait été reçu, en l'absence de Mar Jabalaha, par le directeur du couvent et les moines avec beaucoup d'honneurs; flatté de cette réception, il avait laissé au directeur de nombreux présents et lui avait promis de ne pas lever l'impôt décrété contre les chrétiens; le monastère devait aussi demeurer affranchi de toute charge. Le patriarche arriva au couvent après le départ du roi: contrarié de ce contretemps, il se hâte de le rejoindre et l'atteint auprès du fleuve appelé Djacatoui[1] en mongol (ܓ̰ܬܐܛܘܝ) et Vakyaroud en persan (ܘܩܝܪܘܕ). Le roi lui fait bon accueil et lui remet un grand diplôme affranchissant le clergé nestorien de toute levée d'impôt; puis, de retour à Tauriz, il lui envoie une mule de selle et un manteau d'honneur. Le patriarche est autorisé à passer

[1] *Djagathou* sur la carte de Kiepert, fleuve qui se jette dans le lac d'Ourmiah au sud de Maraga.



l'hiver à Maragha; Oldjaitou prend ses quartiers d'hiver à Oghan [1]. Au mois de novembre 1309, Mar Jabalaha arrive à Arbèle, après être tombé malade en route.

A ce moment, la discorde éclate de nouveau entre les Cayatchiyé et les habitants d'Arbèle. Quelques-uns de ces montagnards vont se plaindre auprès du roi de leur émir Zaïn-ed-din Balou qui entretenait un corps de trois mille hommes à ses frais. L'émir fut arrêté et laissé en prison pendant un an. A la suite de cet événement, le roi envoya un musulman méchant, nommé Naçr, qui permit aux musulmans d'exécuter les projets qu'ils avaient déjà tenté de réaliser en 1297, et d'enlever aux chrétiens la citadelle d'Arbèle. Il est vrai de dire, ajoute l'auteur, que les habitants de la citadelle s'étaient révoltés contre leurs chefs, méprisaient les moines et les prêtres et ne reconnaissaient plus d'autorité. Ils se divisaient en coteries indisciplinées et se livraient aux exactions les plus violentes. A son arrivée, Naçr occupe la tour près de la porte de la citadelle et y fait entrer en secret des armes et des soldats; puis il mande au camp royal que les gens qui avaient accusé leur émir et l'avaient fait incarcérer étaient des rebelles (تكجيك) et des ennemis du gouvernement. Ceux-ci cependant ne pouvaient rien contre Naçr, qui savait compter sur presque toute la population de la ville basse et surtout sur les musul-

[1] Il faut sans doute lire Moughan au lieu d'Oghan, qui était le quartier d'été.



mans. Le roi, à plusieurs reprises, envoya l'ordre aux chrétiens d'évacuer la citadelle, mais ils refusèrent d'obtempérer, à la joie des musulmans qui entrevoyaient leur perte prochaine. Le mal empirant, le roi expédia des instructions à un émir nommé Souti qui se trouvait dans les environs de Diarbékir; il y avait aussi (dans la ville) le frère de Naçr nommé Hadji Dilcandi. Ces instructions prescrivaient de prendre la citadelle de force, si les Cayatchiyé refusaient de sortir, et de réunir les troupes nécessaires pour l'attaque. Le patriarche, confiant dans la faveur que le roi lui avait témoignée, ne pensait pas que des mesures de rigueur pussent être prises contre la citadelle tant qu'il l'habiterait, et il négligea d'agir auprès du roi.

Le mercredi 9 février 1310, pendant le carême, le fils de l'émir mentionné plus haut (Souti), accompagné de trois commandants de régiments (commandants de mille hommes), se rend auprès du patriarche et lui intime l'ordre de sortir de la citadelle, en le menaçant de l'arrêter en cas de refus. Effectivement, le lendemain, on le fait sortir de force et on le conduit au couvent de Mar Micael de Tar'el, où il reçoit les visites de Souti et de ses généraux qui lui témoignent beaucoup d'égards. Il avait eu autrefois, du temps de Cazan, des rapports d'amitié avec Souti. Celui-ci lui fait part des ordres qu'il avait reçus, ajoutant que les Cayatchiyé ne céderaient qu'à ses conseils et qu'il le priait de leur envoyer un député.

Le vendredi suivant, Mar Jabalaha fit conduire des bœufs, des moutons et du vin à la demeure de l'émir qui lui présenta la coupe suivant l'usage mongol et le fit monter un beau cheval pour calmer ses esprits. Pendant ce temps, les musulmans de la ville, Hadji Dilcandi, le scheik Mohammed qui gouvernait la ville et son frère Ahmed murmuraient contre les chrétiens et le patriarche, mais l'émir différait d'exécuter les ordres, comptant sur un cadeau du patriarche. Cependant, d'un commun accord, Abdjesu, évêque de Ḥnaithâ, fut député par Mar Jabalaha et l'émir le fit accompagner d'un de ses généraux nommé Saṭi bag (ܣܛܝ ܒܓ). Malgré les promesses dont ils étaient porteurs, ces personnages échouèrent dans leur mission et ils revinrent le samedi 12 février [1]. Un second message du patriarche fut porté le lendemain dimanche par le métropolitain Jésusabran, accompagné d'Abdjesu et de deux moines dont l'un était le directeur du couvent de Mar Micael de Tar'el; les chrétiens se laissèrent enfin persuader. A cette nouvelle, Naçr donna aux habitants de la ville le signal convenu d'avance; ceux-ci accoururent en armes et le combat s'engagea au moment où les chrétiens s'apprêtaient à quitter la place. Il y eut trois musulmans et douze chrétiens de tués; les chrétiens ne durent leur salut qu'au feu qu'ils jetèrent sur la tour. Informé de ces événements, Souti marche avec ses troupes contre

[1] Le texte porte le 14 par confusion de ܝܕ et de ܝܒ, confusion très facile avec les lettres nestoriennes.

la citadelle; il emmène de force le patriarche pour qu'il engage les chrétiens à cesser la lutte. Dans la nuit du lundi, quelques hommes purent sortir sains et saufs de la citadelle. A la demande de Souti, le patriarche députe l'évêque Jésusabran et le moine Rabban David qui devaient faciliter la sortie de la citadelle à Naçr et à ses compagnons d'armes; mais les musulmans tuèrent Rabban David et frappèrent Jésusabran.

La situation devint de plus en plus alarmante : les musulmans et les Mongols construisirent des terrasses d'approche et des machines pour l'attaque. Au signal donné par Naçr, les chrétiens furent massacrés sur les places et dans les marchés de la ville; ceux qui s'étaient réfugiés dans les maisons des musulmans en furent extraits et mis à mort; d'autres furent tués dans les prisons après avoir été flagellés. Les femmes jeunes étaient promenées dans les marchés, dépouillées de leurs vêtements; les femmes enceintes furent éventrées et leurs enfants jetés à la porte de la citadelle. On accusa auprès de Souti les chrétiens d'avoir commis ces atrocités, en présentant ces victimes comme des musulmanes. On mit à sac les quatre églises de la ville basse, dont deux, sous les vocables de Jésusabran martyr et de Man'you, appartenaient aux Nestoriens; la troisième était jacobite et la quatrième arménienne; on les rasa, ainsi que les maisons et les enclos des chrétiens et la résidence du métropolitain. Souti ramassa des gens de tous côtés pour soutenir la lutte et les Curdes descen-

dirent des montagnes. Les chrétiens des villages ne pouvaient plus se réfugier à Arbèle; ils durent payer de fortes contributions pour l'armement et l'entretien des troupes. La citadelle fut attaquée des quatre côtés à la fois; il périt un grand nombre d'assiégés et d'assiégeants, parmi ces derniers seulement des Arabes et des Curdes, car les Mongols ne prenaient pas une part active au combat et se contentaient de lancer des flèches de loin.

Les chemins étaient coupés et les chrétiens étaient partout inquiétés; le patriarche était gardé à vue; il lui était difficile d'agir; à peine put-il informer de la situation le métropolitain d'Arbèle qui s'était enfui à Beth-Çayâdé. Aussitôt après avoir reçu la lettre du patriarche, le métropolitain se met en route pour Bagdad; il arrive au camp et fait connaître au roi les événements. Les émirs qui étaient au camp avaient été tenus au courant des faits par Souti; le patriarche, de son côté, avait expédié un messager pour exposer la situation; mais les émirs étaient restés indifférents. A l'arrivée du métropolitain, le roi manda à Souti que le récit des chrétiens était en contradiction avec le rapport qu'il lui avait adressé. Furieux, Souti fit quérir le patriarche. Les Arabes voulaient faire un mauvais parti à Mar Jabalaha; on lui enjoignit d'ordonner aux gens de la citadelle de se rendre, et, en cas de refus de leur part, de reconnaître par écrit qu'ils étaient des rebelles. Le patriarche délégua le métropolitain de Mossoul accompagné de ses acolytes; mais les re-

belles (les Cayatchiyé), craignant d'être écharpés à leur sortie, empêchèrent les habitants de sortir de la citadelle. Le patriarche fut alors maltraité et dépouillé; quelques-uns des habitants de la citadelle qui s'étaient rendus auprès de lui furent massacrés, d'autres vendus comme esclaves; on lui extorqua une lettre par laquelle il déclarait avec les évêques de sa suite que les habitants de la citadelle étaient tous des rebelles. Souti fit porter cette lettre au camp par Hadji Dilcandi qui était parent du roi. Un des émirs, Hassan Coutlouc, qui connaissait la vérité, blâma vertement Hadji Dilcandi et voulut le frapper; celui-ci s'esquiva; Hassan Coutlouc se rendit avec les conseillers auprès du roi et, grâce à son intercession, sollicitée par le métropolitain d'Arbèle, un ordre fut expédié pour que la paix fût rétablie entre les habitants de la citadelle et les Arabes, et que les coupables des deux partis fussent amnistiés. Hadji Dilcandi s'en retourna honteux; l'ordre fut porté à Arbèle par des messagers royaux qui arrivèrent le jour du vendredi des Confesseurs (vendredi de la semaine de Pâques, en 1310). La paix fut proclamée. Le pont de la citadelle qui avait été brûlé fut rétabli; beaucoup de personnes quittèrent la citadelle. Mais Naçr et son frère, sou doyés par les musulmans, persuadèrent aux envoyés du roi, qu'ils hébergeaient, de monter à la citadelle; ils y furent reçus sans aucun égard et en éprouvèrent du ressentiment. Dans leur colère, ils menacèrent les disciples du patriarche qui les accompa-

IMPRIMERIE NATIONALE.

gnaient; un de ces disciples s'enfuit en secret et se réfugia à Beth-Çayâdé; son compagnon fut arrêté. Souti et les musulmans se rendirent auprès du patriarche à Beth-Çayâdé pour le forcer à prêter son concours à l'exécution des ordres royaux. Une dispute s'engagea à ce sujet; néanmoins Mar Jabalaha finit par accéder à la demande qui lui était faite, après avoir fait prêter serment aux partis ennemis que Naçr serait reçu sans opposition dans la citadelle et que, de son côté, celui-ci n'exercerait aucune vengeance contre les habitants de la citadelle. Mais, quand ceux-ci apprirent que Naçr montait accompagné de trois cents hommes, ils fermèrent la porte et refusèrent de le recevoir. Naçr irrité fit tuer ceux qui étaient sortis et fit subir des mauvais traitements au disciple qui avait été arrêté. C'est à peine si le patriarche échappa; les chevaux et les mules de sa résidence furent capturés, les objets mobiliers et jusqu'aux vêtements des personnes furent pillés. Ensuite on fit entrer le patriarche dans la citadelle, en le persuadant qu'il y serait sous la sauvegarde des autorités et qu'il faciliterait le retour du calme.

Pendant ce temps, Souti reçut des siens un avis l'informant que les armées de la Palestine avaient envahi ses provinces et que, s'il différait, sa famille était menacée d'être faite prisonnière. Il partit aussitôt avec ses troupes, quoique souffrant d'une grave maladie; il ne resta sous les murs de la citadelle que les Curdes et les habitants de la ville. Le lende-

main, le combat recommença entre les deux partis; les voies furent coupées et la famine se fit sentir dans la citadelle. Quiconque sortait pour fuir ou pour chercher des vivres était tué sans pitié. Le patriarche était enfermé dans le fort avec les évêques et les disciples de sa suite, sans vêtements ni vivres. Quant aux députés, ils étaient retournés au camp avec Hadji Dilcandi; ils rapportèrent au roi que le patriarche s'était fait le complice des rebelles en leur fournissant des vivres et des armes et en les encourageant à la résistance.

Le roi, rempli de courroux, envoya des ordres en treize exemplaires à l'adresse personnelle de chacun des émirs des Curdes, des quatre émirs des Mongols et du gouverneur d'Arbèle. Il défendait, sous peine de mort et de confiscation des biens, de faire entrer des vivres dans la citadelle, qui devait être attaquée vigoureusement. En outre, il remit à l'un de ses chambellans nommé Ṭoghạn (ܛܘܓܐܢ) et à Hadji Dilcandi, tous deux ennemis des chrétiens, une lettre à l'adresse du patriarche, dans laquelle il mandait à celui-ci qu'il n'ait plus à compter sur sa protection.

Le métropolitain d'Arbèle avait quitté le camp peu de temps après les premiers messagers, porteurs des ordres de paix, et était revenu à Beth-Çayadé. Là, il apprit la détresse du patriarche et des chrétiens assiégés dans la citadelle. Le 6 mai 1310, au soir, il part avec les disciples qui s'étaient réfugiés auprès de lui, marche jour et nuit au milieu des dangers et arrive

après dix jours de fatigues à Hamadan où il pensait trouver le roi ; mais celui-ci venait justement de partir. Le lendemain, il se met en route pour Soultanieh où il est informé que des ordres formels avaient été donnés à Ṭoghan et à Hadji Dilcandi. Dans cette conjoncture, il se munit d'argent et alla trouver un émir, proche parent du roi, qui lui servit d'intermédiaire auprès des autres émirs de la cour. Il fut présenté à Hassan Coutlouç, à Khodja Saïd-ed-din, chef des scribes, et à Khodja Raschid-ed-din, le vizir. Ceux-ci intercédèrent en faveur du patriarche auprès du roi qui confia à l'émir Choban (ܓܘܦܐܢ) l'instruction de l'affaire. Celui-ci, après avoir entendu le métropolitain, lui donna raison d'autant plus facilement qu'il était lié avec Balou, l'émir des Cayatchiyé. Il empêcha Hadji Dilcandi de se rendre à Arbèle et envoya de nouveaux députés. Mais, à l'instigation de Hadji Dilcandi, le métropolitain est enlevé de nuit et conduit dans une montagne voisine pour être livré à Ṭoghan. Le métropolitain avait heureusement un jeune frère qui mit Choban au courant de ce qui s'était passé. Choban envoie à la recherche du métropolitain qui est ramené et présenté au roi. Le roi donna l'ordre d'amener au camp le patriarche et de laisser les chrétiens sortir de la citadelle sans les molester. Choban remit au métropolitain des lettres pour les émirs mongols qui devaient faire le siège de la citadelle, ainsi que pour l'émir Gaidjak, le gendre d'Houlaghou ; il leur recommandait d'avoir des mé-

nagements pour le patriarche et les chrétiens. Le métropolitain fut congédié avec honneur et accompagné par le député du roi.

Le métropolitain et le député arrivent auprès de Gaidjak. Celui-ci et sa femme se réjouissent de la bonne nouvelle qu'ils leur apportent; Gaidjak envoie cent cavaliers mongols pour assurer l'exécution des ordres royaux; en même temps, il mande aux huit cents fantassins curdes qu'il avait sous ses ordres de faire sortir le patriarche. De son côté, Ṭoghan, trois jours avant l'arrivée du métropolitain, avait autorisé le patriarche à descendre de la citadelle; celui-ci s'était empressé de partir avec les évêques et les prêtres de sa suite. Ce jour là était le vendredi 26 juin 1310.

Ayant eu ensuite connaissance des nouveaux ordres, Mar Jabalaha se rendit, du consentement de Ṭoghan, à la citadelle pour la faire évacuer. Le samedi matin, cent cinquante familles environ, composées d'hommes sans arme offensive ni défensive, de femmes et d'enfants, descendent sans défiance. A leur vue, les musulmans se jettent sur les hommes et les massacrent; ils font prisonniers les enfants et les femmes. Pour justifier leur conduite, ils prétendirent qu'on leur avait lancé des flèches du haut de la citadelle, mais le vrai motif était d'effrayer le patriarche et de l'empêcher de quitter la citadelle pour qu'il y pérît avec les chrétiens. Les fidèles, en effet, suppliaient Mar Jabalaha de ne pas exposer sa vie en sortant, mais lui préférait périr en martyr

que de mourir de faim; il laissait chacun libre de rester ou de l'accompagner. Il fut suivi de trois évêques, de ses disciples et de quelques moines et prêtres. Ils sortirent en foulant aux pieds les corps des massacrés qui gisaient sans sépulture. Le patriarche avait eu confiance en la parole de Ṭoghan qui l'avait trompé. Celui-ci cependant l'accueillit avec beaucoup d'égards et s'excusa du massacre, qui avait eu lieu, disait-il à son insu.

Le métropolitain connaissait heureusement le caractère fourbe de Ṭoghan; sur son conseil, Gaidjak dépêcha à Arbèle un exprès avec un des personnages qui avaient accompagné le député du roi. Ceux-ci arrivèrent à Arbèle le samedi soir, jour du massacre. Ils exhibèrent à Ṭoghan la lettre de Choban; Ṭoghan prit peur et laissa partir le patriarche qu'il accompagna avec Naçr, à la tombée de la nuit, pendant un mille. Mar Jabalaha se rendit à ʿEnkewa[1].

Le dimanche matin, 27 juin 1310, arrivèrent le métropolitain et le député du roi. Le métropolitain se rend auprès du patriarche, et le député va trouver Ṭoghan. Malgré les conseils de Ṭoghan, le député monte à la citadelle pour faire sortir les chrétiens; tous obéissent à ses ordres; le soir, il redescend avec trois personnes; l'une d'elles est arrachée de ses mains et tuée, les deux autres jetées en prison.

[1] Ce nom est écrit ܥܢܟܘܐ; cf. Hoffmann, *Auzüge aus syrischen Acten pers. Märtyrer*, note 1893.

Le délégué, impuissant contre un tel fanatisme, remet à Ṭoghan les clefs de la citadelle et va trouver le patriarche, auquel il expose que le seul moyen de salut est de faire protéger l'évacuation de la citadelle par les hommes de sa suite et les cent cavaliers envoyés par Gaidjak.

Le mardi suivant, le député monte de nouveau à la citadelle et s'entend avec les habitants pour les sauver. Mais il y avait parmi ceux-ci des émissaires de Naçr-ed-din, qui tenaient celui-ci au courant de ce qui se passait à l'intérieur. Naçr-ed-din publia que les habitants n'auraient aucune contribution à payer et qu'ils seraient ravitaillés, excepté les montagnards (Cayatchiyé) qui payeraient les frais de route des envoyés du roi et qui pourraient sortir, s'ils le voulaient. Sur cette parole, les montagnards se séparèrent des autres habitants et descendirent sans rencontrer d'obstacle. Ils se retirèrent à ʿEnkewa; mais le lendemain ils en furent tirés et mis à mort. Il ne restait plus dans la citadelle ni chef, ni directeur; à la résidence patriarcale se trouvait le député tout seul; celui-ci partit abandonnant les habitants en pleine famine.

Le froment, devenu très rare, se vendait 8 zouz la livre; le sel faisait complètement défaut; les ânes, les chiens, les chats[1], les vieux cuirs étaient dévorés; on n'avait plus comme aliment que des graines de

[1] ܚܘܕܢܘܬܐ, littéralement *les ichneumons* qui autrefois remplissaient dans les maisons le rôle des chats.

cotonnier. Les gens gisaient épuisés d'inanition; les forces manquaient pour creuser les fosses et les morts restaient sans sépulture. Quelques-uns se jetèrent du haut du rempart et furent écharpés par les musulmans.

Le mercredi 1er juillet 1310, les Arabes conduits par Ṭoghan et Naçr s'emparèrent de la citadelle et la pillèrent après avoir égorgé ou fait prisonniers les habitants; les montagnards et les Cayatchiyé qui y étaient restés furent précipités du haut des murs et achevés par ceux qui étaient en bas; les femmes et les jeunes filles furent vendues comme esclaves ou données en cadeau à qui voulait les prendre.

Le patriarche, accompagné des évêques de sa suite et des Mongols que Gaidjak lui avait envoyés, se retira à Beth-Çayâdé, où il s'occupa de recueillir l'argent qu'il distribua au député de Choban, aux Mongols de Gaidjak et aux Curdes qui étaient avec eux. Le 8 juillet, il fit visite à la princesse, femme de Gaidjak, qui le combla d'honneurs et le fit accompagner au camp par une des personnes de son entourage. Dès qu'il fut arrivé, il se rendit auprès de Choban qui le reçut avec les égards dus à sa dignité, puis il vint se fixer à la ville (Bagdad). Il alla ensuite présenter ses devoirs au roi qui lui fit un accueil poli, mais réservé; il ne lui donna pas l'occasion d'exposer ses souffrances. Mar Jabalaha attendit en vain cette occasion pendant plus d'un mois; découragé, il retourna à Maragha avec la

résolution de ne plus aller au camp. Il passa l'hiver (1310-1311) dans le monastère de Maragha. L'été suivant, ayant appris que l'émir Irindjin était de passage à Tauriz, il va le saluer; il est accueilli avec affabilité par Irindjin et sa femme, qui était la fille d'Ahmed, fils d'Houlaghou; il en reçut une somme de 10,000 dinars ou 60,000 zouz, des chevaux de selle et un village pour l'église de Mar Schaliṭa, dans laquelle étaient inhumés le père, la mère et les femmes d'Irindjin. La princesse jouissait d'une grande autorité dans le royaume, car sa fille avait été épousée par le roi (Oldjaitou) et occupait un des premiers rangs dans le harem.

Mar Jabalaha passa l'hiver et l'été suivants (1312) dans le monastère de Maragha. Le roi, ayant appris ses infortunes, lui donna 5,000 dinars. Le nombre des métropolitains et des évêques qu'il consacra jusqu'à cette année s'élevait à soixante-quinze. Il vécut dans ce couvent jusqu'en 1317; il y mourut dans la nuit du dimanche 15 novembre 1317 et y fut inhumé.

Tel est, exposé brièvement et avec la sécheresse d'une analyse, le contenu de cet intéressant livre. Les minutieux détails avec lesquels les événements sont racontés laissent l'impression que l'auteur a puisé à de bonnes sources, peut-être aux archives de la résidence patriarcale du monastère de Maragha. Nous avons vu plus haut que, du temps de l'auteur, ce monastère était encore florissant et continuait à être habité par le patriarche des Nestoriens. Le livre

semble donc avoir été écrit peu d'années après la mort de Jabalaha. En ce qui concerne le récit du voyage de Bar Çauma en Europe, l'auteur nous dit lui-même qu'il l'a extrait du journal de ce saint personnage.

LES DEVOIRS DE L'ÉCOLIER,

PAR

M. J. DARMESTETER.

TEXTE PAZEND.

Le texte pazend qui suit est tiré d'un manuscrit moderne, contenant entre autres le *Bundehesh*, dont je dois communication à l'amitié du savant Destour Peshotan qui a bien voulu le faire copier pour moi par M. Rustemji Firdunji, maître assistant au High School de Bombay.

Comme tous les textes pazends dont on ne possède pas une traduction sanscrite ou l'original pehlvi, ce texte présente des difficultés de détail que je ne suis pas toujours sûr d'avoir surmontées. L'intérêt qu'il offre est surtout un intérêt de curiosité : c'est le seul document parsi, publié jusqu'à présent, qui représente la littérature de la civilité puérile et honnête. Il rappelle d'une façon frappante un autre manuel, le seul spécimen ancien qui ait été publié, je crois, jusqu'à présent, de la morale scolaire d'Europe; c'est *L'École de Vertu* « The Schoole of Vertue », publié par Seager en 1557[1]. J'ai cru intéressant de donner les passages parallèles.

[1] *The Schoole of Vertue*, by F. Seager (A. D., 1557), imprimé par M. Furnivall, p. 333-355 des *Manners and Meals in Olden Time*,

Je n'oserais pas affirmer qu'il y ait un rapport historique entre ces deux textes; mais les rapports certains qui existent entre des livres tels que le *Speculum Mundi* et des originaux orientaux ne permettent pas de repousser *a priori* cette idée comme invraisemblable.

Le poème de Seager, à en juger d'après les analogies de la littérature éducationnelle anglaise, suppose des précédents français et latins et c'est là qu'il faudrait chercher; comme inversement notre texte pazend, s'il n'est point de fabrication moderne, ce qu'il ne semble pas être, suppose des précédents pehlvis qu'il faudrait retrouver.

Notre texte est en réalité une double version d'un même texte; la première version comprend les paragraphes 1-8; la seconde les paragraphes 9-15.

Je donne le texte tel quel sans correction; le lecteur remarquera de lui-même l'incohérence de l'orthographe : *ĕ* à côté de *é* dans la désinence de la seconde personne du pluriel *éṭ; khurshĕṭ* à côté de *hvarshéṭ;* l'emploi fréquent de *i* pour *u*.

London, published for the Early English Text Society, 1868, p. CXXXVI-405-133, in-8°. Le livre de Seager comprend 276 distiques en 16 chapitres. Les cinq premiers répondent à notre texte. En voici les titres :

The mornynge prayer.

Howe to order thy selfe when thou rysest, and in apparelynge thy body.

Howe to behaue thy selfe in going by the streate and in the schoole.

Howe to behaue thi selfe in seruynge the table.

Howe to order thy selfe syttynge at the table.

[illegible]

[illegible] 1
[illegible] 2 [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] 3 [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] 4 [illegible]
[illegible]
[illegible] 5 [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] 6 [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] 7 [illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] 8 [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] 9
[illegible] 10
[illegible] 11 [illegible]
[illegible]
[illegible] 12 [illegible]
[illegible]
[illegible] 13
[illegible]
[illegible]
[illegible] 14 [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

بنام ایزد بخشاینده بخشایشگر مهربان دادگر.

[illegible]

Au nom du créateur Auhrmazd :

1. Dieu a fixé les devoirs des enfants[1] en ce qui concerne[2] l'école.

2. Tous les jours, de grand matin[3], avant que le

[1] *rédhakân.*

[2] *ôi în parān*, serait en pehlvi [illegible].

[3] *fawîr fradâ* « de grand matin » ; *fawîr = pa awîr.*

Early in the mornynge thy bed then forsake (57-58).

soleil se lève, vous vous lèverez de votre lit. Vous vous laverez bien[1] les mains et le visage avec le *dast-shô* et l'eau pure[2]. — 3. Le matin, à l'heure régulière, vous irez à l'école; vous vous mettrez aussitôt à votre devoir; vous tiendrez si bien attentifs à la leçon l'œil, l'oreille, le cœur[3] et la langue que, quand l'on vous congédiera de l'école, vous répéterez en route la leçon par cœur. — 4. Si vous rencontrez un homme de bien, que vous connaissez, quand il arrivera de-

[1] *pa khûwa* = خوب.

L'enfant anglais, aussitôt levé, descend de sa chambre, salue ses parents, se lave les mains et se peigne.

Thy handes se thou washe — and thy head keame (73-74).

Il brosse sa cape, serre le col de sa chemise, assujettit sa ceinture, brosse son pantalon, nettoie ses souliers, se mouche, fait ses ongles, se lave les oreilles et les dents, prend sa gibecière et ses livres et se rend en hâte à l'école.

This done, thy setchell — and thy bokes take
And to the scole — haste see thou make (109-112).

Il va droit à sa place, défait sa gibecière, prend son livre et y apprend sa leçon.

Vnto thy place — appoynted for to syt,
Streight go thou to, — and thy setchel vnknyt,
Thy bokes take out, — thy lesson then learne
Humbly thy selfe — behaue and gouerne.
Therein takynge payne, — with all thyne industry
Learnynge to get — thy boke well applye (157-168).

[2] *pa dastasûi u âw*: *dastasûi* est دستشوی; littéralement «l'eau qui sert à laver la main», c'est l'eau mêlée de *goméz* «urine de bœuf», dont le Parsi se lave d'abord avant de se laver à l'eau pure.

[3] *Dil* «le cœur», c'est-à-dire «l'intelligence».

vant vous, vous le saluerez poliment[1]. — 5. Arrivés à la maison, conduisez-vous avec mesure et. . .(?). N'ennuyez personne, père ni mère; ne frappez sœur, ni frère, ni esclaves, ni serviteurs, ni animaux. Montrez-vous bien polis, ne soyez pas méchants, soyez bons et courtois.

6. Quand on vous dira de prendre votre repas, mouchez-vous, lavez-vous les mains, déposez le pain, asseyez-vous, dites le *yathâ âaṭ yazamaidê;* dites l'*ashem vôhû* trois fois et mangez.

7. Quand vous aurez mangé, vous nettoierez la place où vous avez mangé[2], vous mettrez de l'eau sur vos mains, rabattrez les cheveux et les relèverez. Si vous avez du vin, vous en boirez; si vous n'en avez pas, vous n'en boirez pas, pour dire les grâces (?)[3],

[1] En se rendant à l'école, l'écolier doit saluer du chapeau les passants qu'il rencontre et leur céder le chemin.

In goynge by the way and passynge the strete,
Thy cappe put of, Salute those ye mete (133-136)

De même en revenant.

Humbly your selues towarde all men behaue;
Be free of cappe and full of curtesye;
Be lowly and gentyll and of meke moode (271-276).

[2] *awazâist jâi*, littéralement : « le lieu où l'on se renforce ».

[3] *ki tâash sakhûnhsh bêṭ*. Dans le rituel juif, on prend un verre de vin pour réciter les grâces.

Geve thankes to God with one accorde
For that shall be Set on this borde (305-308).

Il débarrasse la table, change la serviette, apporte un bassin et de l'eau pour que ses parents se lavent la main.

Then on the table Attende with all diligence,

IMPRIMERIE NATIONALE.

et vous prononcerez quatre *ashem vôhû*, deux *yathâ ahû vairyô*.

8. . . . .(?)[1]; vous porterez les rinçures[2] des dents au lieu où il faut[3], vous irez vous asseoir avec un livre; vous irez dormir tranquillement et vous relèverez dispos, joyeux de retourner à l'école[4].

9. Enfants, je vais vous donner un bon conseil. — 10. Quand vous sortez de l'école, allez le droit chemin[5].

11. Ne battez pas le chien, la volaille, le bœuf; ne les tourmentez pas. — 12. Quand un homme de bien que vous connaissez vient devant vous, faites-lui comme il convient et saluez-le bien poliment.

It for to voyde when done have thy parence
The bason and ewer to the table then brynge,
When thou shalt see them rady to washe,
The ewer take up, and be not to rashe
In powrynge out water More than wyll suffise . . . . .
(395-416).

Après le dessert il verse du vin, de l'ale ou de la bière, mais le vin est préférable s'il y en a :

Wyne to them fyll Els ale or beare;
But wyne is metest If any there were (391-394).

[1] *sparâm awa awzâyist* « du *sparâm* (سپرم « herbe odoriférante ») dans votre repas (?) » : il se laverait la bouche avec du *sparâm* (?).

[2] *parsni;* § 15, *sarsnik;* le sens est donné par l'expression *dandân pâk bi kunêt* au passage parallèle § 15.

[3] Le lieu où l'on porte les ordures.

[4] Littéralement : « vous verrez l'école avec plaisir »; suivent deux mots *ahê darûṭ* dont le premier, avec sa forme zende, semble une fausse lecture : « vous lui ferez le *darûṭ* « salut ! ».

[5] In passynge the strete Do no man no harme (281-282).

13. Arrivés à la maison, tenez-vous devant votre père et votre mère la main sous l'aisselle[1], dans l'attitude de l'obéissance. Tout ce qu'ils vous commandent de faire, faites-le intelligemment, comme on vous l'ordonne. — 14. Ne vous asseyez pas tant qu'ils ne vous le disent pas. Quand ils vous disent de prendre votre repas, mouchez-vous, lavez-vous les mains, mettez les aliments devant vous, récitez un *yathâ âaṭ*, trois *ashem vôhû* et mangez votre repas[2].

15. Quand vous avez mangé, nettoyez vos dents, prononcez quatre *ashem vôhû*, deux *yathâ ahû vairyô*, jetez où il faut la rinçure des dents; dormez bien, levez-vous dispos le lendemain matin avant le lever du soleil. Lavez-vous bien et en règle les mains et le visage, trois fois avec le *dastshô* et sept fois avec l'eau pure[3].

[1] دست بکش کردن.

[2] With sober countinaunce Lokynge them in the face,
Thy handes holdynge up this begyn grace : (301-303).

[3] Je ne comprends pas le reste du morceau.

NOTES D'ÉPIGRAPHIE INDIENNE,

PAR

M. E. SENART.

II

SUR QUELQUES PIERRES GRAVÉES PROVENANT DU CABOUL.

Je dois à l'obligeance du capitaine Deane, assistant-commissioner à Mardan, la communication récente de plusieurs pierres gravées, découvertes et acquises par lui dans la vallée de Caboul. Son envoi se composait de six pièces, deux originaux (les nos 1 et 4 de la planche) et quatre moulages (nos 2, 5, 6, 7). Il s'agit, on le voit au premier coup d'œil, de monuments très disparates par le style, par le caractère, par la date. Ils se trouvent du moins associés par les lieux où les uns et les autres ont été trouvés; en un sens leur variété même est significative; elle est caractéristique pour ce pays de Caboul qui, si souvent, a livré passage aux envahisseurs de toute race et de toute langue en marche vers l'Inde, et qui, pendant une période importante et curieuse de l'histoire, devint le point de rencontre de tant de courants venus de tous les points du monde hellénisé et de l'Asie antérieure.

Sur quatre de ces pierres je n'ai, par des raisons diverses, que peu de chose à dire. Les n°s 4 et 5 sont d'un style grec manifeste, quoique d'un travail, le n° 4 surtout, passablement dégénéré. Les types ne présentent aucune obscurité. Le pêcheur du n° 4 est connu en nombreuses variantes; je laisse à de plus expérimentés le soin d'expliquer la double haste qui apparaît derrière l'épaule et cette ligne brisée qui enveloppe la tête du personnage comme entre les branches d'un compas. Le n° 5 porte un Hermès qui tient le caducée de la main droite et la bourse (?) de la gauche.

Le n° 6 est de la facture la plus sommaire et la plus barbare. Mon expérience n'est pas assez grande pour que j'ose être affirmatif sur le sujet qu'on a voulu y représenter; cependant l'aspect général fait d'abord penser à un type égyptien, un Anubis portant de la main gauche la croix ansée.

Le n° 7 étant marqué de caractères coufiques, je l'ai soumis à mon savant confrère M. Schefer. Il lit le nom « Abou Bekr », et estime que la forme des caractères indique approximativement le IVe siècle de l'hégire.

Les n°s 1 et 2 nous reportent à une antiquité beaucoup plus haute; ils forment certainement la partie la plus intéressante de l'envoi, l'un à cause de son inscription en caractères indo-bactriens, l'autre à cause du type qu'il porte et qui fait transition avec certains types des monnaies. Les quelques recherches qu'a provoquées de ma part l'étude de ces

deux pierres m'a mis sur la trace du n° 3, une très belle pierre conservée depuis longtemps au Cabinet des médailles et qui m'a été signalée par M. Babelon. La rencontre était d'autant plus précieuse que les cachets avec épigraphe indo-bactrienne sont, autant que je puis savoir, d'une extrême rareté. D'après une obligeante communication de M. S. L. Poole, l'admirable collection du British Museum n'en contient aucun.

Nos trois pierres sont trois cornalines de coloration assez différente, le n° 1 étant sensiblement plus foncé que le n° 3.

La lecture des deux épigraphes ne présente pas de difficulté sérieuse. Nous y trouvons, comme on pouvait s'y attendre, des noms propres. Et d'abord le n° 1. Je lis 𐨯𐨂𐨠𐨅𐨀𐨂𐨡𐨨; une dernière lettre est tombée dans la cassure; il semble pourtant que l'on distingue encore les restes de la boucle d'un 𐨯; en tout cas, la restitution de ce caractère qui forme la désinence du génitif ne saurait être douteuse. Nous avons donc *suṭheüdamasa*. La seule particularité graphique digne d'être notée consiste dans la place qu'occupe le trait vocalique de l'*e* dans *ṭhe;* il devrait être tracé à gauche et non à droite de la haste 𐨠𐨅 et non 𐨠𐨅. C'est un détail sans importance. Les lettres sont du reste nettes et bien formées. Nous ne pouvons hésiter à transcrire « Theodamas » le nom du propriétaire de ce cachet. Il serait superflu de grouper les différents noms propres étrangers où l'*o* est représenté par *u* dans la transcription indienne, depuis Aga-

thokles (*Agathukleyasa*) jusqu'à Pakores (*Pakurasa*); suffit de rappeler le « Theophilos » dont le général il Cunningham possède des monnaies avec la légende *maharajasa dhramikasa ṭheuphilasa*[1]. On le voit du même coup, le *θ* y est transcrit par le *ṭh* cérébral, exactement comme sur notre pierre.

Reste la syllabe initiale *su*. Elle est la principale difficulté, mais aussi le principal intérêt de notre épigraphe. Il est impossible en effet de ne pas la rapprocher de l'énigmatique syllabe ΣΥ des monnaies dites de Sy-Hermaios. Cette syllabe a beaucoup exercé la sagacité des critiques, sans que la discussion ait, à mon avis, abouti à une conclusion plausible. La dernière conjecture, celle de M. Oldenberg[2], ingénieuse comme tout ce qui vient de ce savant, consistait à voir dans les deux lettres une répétition arbitraire, ajoutée par les graveurs malhabiles pour boucher un vide, de la dernière lettre de ΣΩΤΗΡΟΣ et de la dernière de ΕΡΜΑΙΟΥ[3].

[1] Gardner, *Greek and Scythic coins of Bactria in the Brit. Mus.*, p. 167.

[2] *Ueber die Datirung der aeltest. ind. Münzen*, dans la *Zeitschr. für Numism.*, VIII, p. 298.

[3] On sait que la disposition de la légende ordinaire est la suivante :



ce qui explique la conjecture de M. Oldenberg.

Sans insister sur les autres raisons qui pourraient rendre l'hypothèse suspecte, il me suffit de constater que la présence de la syllabe *su* sur notre intaille paraît l'écarter d'une façon péremptoire. Il faut trouver à cette syllabe une explication directe; c'est un premier fait qui ressort de notre petit monument. Il prouve, en outre, qu'il n'y faut pas chercher un titre ou l'abréviation d'un titre royal, rien n'indiquant que notre Theodamas soit un dynaste jusqu'ici inconnu. La question se trouve ainsi posée dans des termes plus sûrs et plus nets. Quant à la réponse, je ne me flatte pas de la tenir avec certitude; on me permettra au moins d'exposer, non sans des réserves expresses, la seule conjecture qui me soit venue à l'esprit.

Les faits qui concernent la série ΣΥ ΕΡΜΑΙΟΣ se présentent de la façon suivante. Nous possédons d'abord de Hermaios des suites de monnaies tant en argent qu'en bronze portant la légende correcte ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΣΩΤΗΡΟΣ ΕΡΜΑΙΟΥ; puis des monnaies portant d'un côté la légende ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΣΤΗΡΟΣ ΣΥ ΕΡΜΑΙΟΥ et frappées de l'autre côté au nom de Kadphises, avec la légende *kajulakasasa kushaṇayavugasa dhramaṭhidasa* (je n'ai pas à examiner ici les difficultés ou les doutes que peut, dans le détail, présenter cette lecture); enfin, certaines monnaies de bronze portent la même légende grecque à l'avers *βασιλεως σΤηρος συ ερμαιου*, et, au revers, la légende indienne *maharajasa mahatasa heramayasa*. Tout le monde paraît être d'accord

pour considérer Hermaios comme le dernier roi grec de Caboul, et Kadphises comme le premier chef des Yueh-chi qui ait amené ses guerriers jusque dans l'Inde[1]. Des monnaies qui portent l'un et l'autre nom, on a conclu, très naturellement, que, avant que Kadphises devînt le maître unique, il avait dû pendant un temps partager le pouvoir avec son prédécesseur grec[2]. On ne peut guère douter que les monnaies de la troisième série, celles qui portent ΣΥ ΕΡΜΑΙΟΥ à l'avers, mais avec le nom de Hermaios au revers en caractères indo-bactriens, n'appartiennent, malgré l'absence du nom de Kadphises, à cette seconde partie du règne de Hermaios, à sa période de pouvoir divisé et diminué.

Non seulement le type en est plus dégradé, mais, contrairement à la pratique des monnaies antérieures, le titre de *σωτήρ* n'est pas traduit dans la légende indienne; elle porte seulement *maharajasa mahatasa heramayasa*, sans *tradatasa* ou quelle que soit la lecture exacte du mot. Il est difficile de ne pas admettre une certaine corrélation entre la mutilation du titre *σωτηρος* en *σ7ηρος* dans la légende grecque et sa suppression totale dans la contre-partie indienne. Cette coïncidence exclurait l'idée d'une erreur purement matérielle dans le grec, si l'invariable reproduction de la forme *σ7ηρος* dans les coins de ce type n'était déjà plus que suffisante pour l'écarter.

[1] Gardner, *loco cit.*, p. XXXI et suiv.

[2] *Ibid.*, p. XLVIII.

Ceci posé, on remarquera que les légendes de Kadphises sont les premières dans la numismatique de l'Inde qui portent un ethnique, *kushaṇa* (et peut-être aussi *yavuga*). Une pareille mention devient, en effet, particulièrement naturelle si, comme tout l'indique, il y a eu, pendant un certain temps, un partage du pouvoir entre deux chefs appartenant à des nationalités différentes. Si Kadphises a pris le parti de marquer la sienne, il est *a priori* assez croyable que Hermaios a dû faire de même. C'est ce qui m'amène à imaginer que la syllabe ΣΥ pourrait bien n'être qu'une abréviation de ΣΥΡΟΥ « syrien ». Je ne méconnais pas les difficultés de cette explication, et je ne la donne que comme purement conjecturale. En épigraphie grecque, l'abréviation régulière serait certainement ΣΥΡ et non ΣΥ; cette objection de forme ne me paraît pas bien inquiétante à l'époque et aux lieux où nous transportent nos monnaies, d'autant moins qu'il n'est pas question ici d'une notation traditionnelle, mais d'une innovation commandée par des circonstances locales. Ce qui est plus grave, c'est d'admettre que le nom de *Syrien* ait pu être ainsi substitué à celui d'*Hellène*. L'élargissement progressif de l'aire géographique embrassée par le nom de *Συρία*, l'éloignement de ces demi-Grecs jetés au bout du monde hellénisé, pour qui le royaume de Syrie avait dû devenir depuis longtemps, et surtout depuis l'interposition de l'empire parthe, le dernier représentant de la puissance grecque indépendante, permet-



tent-ils de passer sur ces scrupules? On en jugera. Cette hypothèse est en tout cas la seule que je puisse offrir.

Elle a au moins l'avantage de s'appliquer sans peine à notre intaille. Le propriétaire, comme l'indique son nom, est bien certainement un Grec. Pourtant il vivait sous une domination barbare, au milieu de barbares, puisqu'il en était réduit à employer un alphabet étranger. Cette circonstance a pu lui inspirer un désir d'autant plus vif d'affirmer sa nationalité, pour lui un titre de considération, par un procédé que les monnaies du dernier roi grec avaient rendu intelligible et familier.

Nous trouvons en quelque façon la contre-épreuve dans la pierre du Cabinet des médailles, notre n° 3. La lecture de la légende ne laisse place à aucun doute, c'est 𐨤𐨍𐨙𐨨𐨟𐨯; *puñamatasa*. Sous l'impression de l'autre intaille, j'avais cru tout d'abord devoir lire *su* le premier caractère; mais, quoique la partie verticale de la boucle incline vers la gauche un peu plus qu'il n'est ordinaire, la haste rigide, sans interruption au milieu, ne peut laisser aucune incertitude sur la valeur des caractères, 𐨤 et non 𐨯; la comparaison du 𐨯 final est décisive. La forme du *ñ*, ordinairement 𐨙, est un peu particulière, sans pourtant prêter au doute; on peut comparer la seconde des formes consignée dans le tableau alphabétique de M. Gardner[1]. La forme de l'*m* confirme le sentiment

[1] *Loco cit.*, p. LXX.

que j'ai exprimé autrefois et d'après lequel n'est rien de plus qu'une variante graphique de . *Paña-māta*, sanscrit *puṇyamata*, c'est-à-dire « dont la pensée est pure », donne un nom parfaitement acceptable. Ici le propriétaire du cachet est de nationalité indoue. Or, soit hasard, soit intention réfléchie, la syllabe *su* est absente.

Les explications qui précèdent indiquent assez la date approximative qu'il convient, je crois, d'assigner aux deux pierres; la troisième, le n° 2, se rattache assez étroitement à elles par le type qu'elle présente. Entre le n° 2 et le n° 3, l'analogie est complète : la position du bras est la même, le vêtement pareil, la coiffure, sans être absolument identique, est très semblable; de part et d'autre l'aspect iranien est très accusé. La principale différence est dans le sceptre que porte des deux côtés le personnage : il est, dans l'un, surmonté d'un trident qui manque dans l'autre. Le style et les proportions se distinguent du reste par des nuances suffisamment apparentes. Dans le n° 1, la coiffure semble faite d'une simple couronne, le bras droit est très infléchi et paraît ramener la main à la bouche, le sceptre est porté transversalement et affecte l'aspect d'une palme. Quant au vêtement, je crois bien que la ligne qui, d'une façon générale, suit le dos, en marque la présence; mais il est traité de telle façon que l'on pourrait s'y tromper et croire que le personnage est représenté nu. Malgré ces divergences, la parenté entre les trois types saute aux yeux. Les

monnaies nous offrent, d'autre part, de précieux points de repère.

La ressemblance est surtout frappante entre nos n°s 2 et 3 et certaines séries d'Abdagases[1]. La comparaison de certaines monnaies de Gondophares[2] et aussi d'Azilizes[3] montre, en outre, dans la position du bras droit, dans la manière de porter le sceptre, dans la substitution du trident au sceptre, des variations absolument analogues à celles que nous constatons entre nos intailles. Même au point de vue du style, la décadence paraît bien, de part et d'autre, être arrivée à peu près au même degré. Ces analogies, d'après la date actuellement admise pour Gondophares, nous ramènent vers le milieu du Ier siècle de l'ère chrétienne. Ce n'est, bien entendu, qu'une approximation. Nos trois pierres ne sont pas elles-mêmes exactement du même temps; et il est impossible, en pareille matière, de prétendre à une précision rigoureuse. En tout cas, cette date, le commencement de l'ère chrétienne, concorderait d'autre part fort bien avec les indices fournis par les monnaies d'Hermaios dont l'emploi commun de la syllabe *sa* rapproche notre n° 1. C'est en 25 avant notre ère que l'on place l'arrivée dans le Caboul de Kadphises avec ses Yueh-chi[4]; c'est peu d'années après que les dernières traces de la domination grecque

[1] Gardner, pl. XXIII, 2-3; *Ariana Ant.*, pl. VI, 1.
[2] *Ibid.*, pl. XXII, 5, 9; *Ariana Ant.*, pl. V, 18, 20.
[3] *Ibid.*, pl. XX, 4.
[4] *Ibid.*, p. XLVIII.

durent disparaître. J'ai cru trouver dans l'épigraphe indo-bactrienne de notre Theodamas, d'une part, une imitation de la pratique monétaire des derniers temps de Hermaios, d'autre part, un indice du fait que, de son temps, la souveraineté des rois barbares était définitivement assise; si j'ai raison, la première moitié du Ier siècle serait bien le moment où il faudrait croire que notre cachet a été gravé. Bien entendu, je ne prête à ces rencontres que le prix qu'il convient. Quoi qu'on en décide, il est incontestable que la ressemblance des types et la parenté du style ne permettent pas de séparer par un long intervalle notre n° 1, ni les nos 2 et 3 qui lui sont similaires, de l'époque des dynastes d'origine parthe, Gondophares et Abdagases.

Il serait intéressant de pouvoir dénommer avec certitude le personnage commun à nos cachets et aux médailles. Je regrette de n'être pas en état de le faire. Il importerait d'abord d'être plus sûrement fixé sur certains détails qui par malheur nous échappent, ou qui du moins m'échappent sur les reproductions qui me sont accessibles. Dans certains cas, le personnage semble tenir de la main droite une couronne, ailleurs on pourrait songer à une coupe, ailleurs il paraît bien ne rien tenir du tout. A en juger par l'analogie de presque toutes les monnaies, il semble que ce doive être un être divin, et sa présence sur nos pierres ne peut que confirmer cette impression. Mais lequel? M. Gardner l'appelle Zeus. Le trident tout au moins s'accorde mal avec

cette identification. Wilson ne lui donnait pas de nom. Jusqu'à nouvel ordre, c'est encore, je le crains, le parti le plus sage.

P. S. Des informations récentes reçues du capitaine Deane me permettent d'être plus précis sur la provenance de plusieurs de ces pierres. Les n[os] 1, 2 et 4 viennent du pays de Bajaur (au nord-est de Jellalabad) et c'est dans le village de Miankilli qu'ils ont été acquis; le n° 5 a été retrouvé parmi les ruines de Shahbaz Garhi, et le n° 6 vient du village d'Alladand, dans le pays de Swat.

LA NUMISMATIQUE ARAMÉENNE

SOUS LES ARSACIDES ET EN MÉSOPOTAMIE,

PAR M. E. DROUIN.

L'étude des monnaies à légendes sémitiques provenant de l'Asie antérieure, c'est-à-dire des pays qui forment la Mésopotamie, l''Irâq a'rabi et l'Irân actuels, est intéressante à la fois pour l'histoire ancienne de ces contrées et pour la paléographie araméenne. On sait combien les découvertes et les recherches qui ont été faites depuis un demi-siècle dans ce domaine archéologique ont enrichi l'histoire de cette portion de l'Asie pour la période qui s'étend du ve siècle avant J.-C. jusqu'au IIIe siècle de notre ère. Et cependant que de lacunes encore à combler, que de princes à noms sémitiques ou perses, dont les rares monnaies sont arrivées jusqu'à nous, attendent encore leur classification! Que de noms inconnus comme Charaspès, Codraeus, Pahaspès, Timnalus, Arsaces-Dikaïos, Kinnamus, Kamnaskirès, etc., sur lesquels les auteurs anciens ne nous ont laissé aucune indication! Mais, à côté de ces lacunes, on est heureux de pouvoir signaler les résultats importants obtenus par la numismatique

pour quelques royaumes de la Mésopotamie. Sans sortir du domaine sémitique, il suffit de rappeler les belles études de MM. de Saulcy, von Gutschmid, de Vogüé, Clermont-Ganneau, qui sont parvenus à reconstituer, grâce surtout aux monnaies et à quelques intailles, les listes des rois d'Édesse, des rois nabatéens et des rois de Palmyre.

Pour les contrées sises au delà du Tigre, les trouvailles faites depuis une trentaine d'années ont fait connaître un certain nombre de monnaies en argent et en bronze, avec des légendes en caractères sémitiques. Ces monnaies paraissent appartenir à des époques et à des provinces différentes, mais les lettres de leurs inscriptions semblent, malgré la diversité des formes, se rattacher toutes à un alphabet unique.

On sait, en effet, que l'écriture phénico-araméenne a pénétré en Assyrie dès une haute antiquité; on en a des preuves à partir du VIIIe siècle avant J.-C. Après la conquête perse, sous les Akhéménides, l'écriture araméenne devient le caractère usuel et courant pour exprimer la langue des affaires commerciales et celle des relations politiques et de l'administration, c'est-à-dire l'araméen et le perse[1]. C'est vraisemblablement à cette époque que l'écri-

[1] Il y a plus de trente ans que les rapports entre les Iraniens et les Araméens ont été signalés par M. Spiegel et par M. Renan. Ce dernier, notamment dans son *Histoire des langues sémitiques*, a tracé, en quelques pages, un brillant tableau de l'influence araméenne sur la Perse.

ture sémitique pénétra dans le nord-ouest de l'Inde où elle devint l'alphabet bactrien des successeurs d'Alexandre. En dehors des émissions faites par les Satrapes d'Asie Mineure, il n'existe aucune monnaie akhéménide à légendes araméennes; pour les Arsacides, nous n'avons aucun document monétaire antérieur au IIe siècle avant l'ère chrétienne. Les monnaies que nous possédons émanent, sauf quelques attributions douteuses, des princes ou dynastes vassaux des Arsacides. L'empire parthe était, en effet, constitué en suzeraineté et en pays tributaires formant autant de royaumes ou provinces gouvernés par des princes qui relevaient du roi des rois, c'est-à-dire du souverain arsacide. Ces provinces correspondaient à peu près aux satrapies dont Hérodote et l'Inscription de Béhistoun nous ont laissé la liste. Pline nous dit que, de son temps, il y avait dix-huit de ces provinces que les Parthes appelaient royaumes (*regna*); c'étaient, en effet, de vrais souverainetés et non des satrapies. Bien que Josèphe se serve encore du mot *satrapes* pour désigner les chefs de ces états, nous savons par les monnaies qu'ils avaient le titre de *malkâ* emprunté à l'araméen מלכא; le fait est bien certain et, par suite, on peut croire que le nom officiel employé pour désigner l'État tributaire était également l'araméen מלכות, *malkout* « royaume ». Les Arabes leur ont donné plus tard le nom de طوايف, *ṭaouâif* (plur. de طايفة, *ṭâïfah* « tribu, nation ») et ont désigné les souverains de ces petits états sous le nom de *molouk eṭ-ṭaouâif*, ملوك الطوايف

(*molouk-i-taouâïf*, suivant la prononciation persane ملوك طوايف), appellation que l'on traduit généralement par « chefs des satrapies » ou mieux « rois des provinces », et qui leur est restée chez tous les historiens orientaux[1]. Lorsque Ardéchir Ier Babekân, qui n'était lui-même qu'un de ces *molouk*, ainsi que le remarque Aboulfeda[2], fonda la dynastie des Sassanides, il attaqua successivement et vainquit tous ces princes, au nombre de quatre-vingt-dix, d'après Hamza d'Ispahan, pour annexer ensuite leurs états. L'historien arabe Tabari nous a conservé le détail de ces conquêtes successives, les noms des provinces et de leurs chefs. C'est ainsi qu'Ardéchir s'empara du Khorassân, du Kirmân, du Seïstân, de Kharizm, de l'Irâq a'rabi, de la Perse, de l'Aderbaïdjân et de l'Arménie. Dans chacun de ces royaumes il y avait des dynasties qui régnaient depuis plusieurs siècles et qui disparurent toutes en quelques années (225 à 228) au profit de l'unité nationale. C'est seulement après avoir vaincu et tué *Ardevân le Pehlvi*, c'est-à-dire Artaban V, le dernier prince de la famille arsacide, qu'Ardéchir prit le titre de *Shâhânshâh* « roi des rois », traduction du titre de

[1] Les historiens arabes et persans, qui ne parlent jamais qu'avec dédain et en quelques lignes du long règne des Arsacides ou *Aschkaniens*, leur donnent quelquefois aussi, mais à tort, le nom de *molouk ettaouâïf*. Aboulfeda appelle *Ardavanides* les derniers rois parthes. Dans un manuscrit de Mirkhond cité par Blau (*ZDMG*, 1864, p. 681), on trouve le mot پادشاهان, *pâdishâhân* employé au lieu de *molouk-i-taouâïf*.

[2] *Historia anteislamica*, édit. Fleischer, 1831, p. 82.

Βασιλεύς βασιλέων qu'Artaban avait lui-même sur ses monnaies.

Cette appellation, comme on le voit, n'était pas seulement emphatique et dans le style des titulatures orientales, elle répondait à un véritable état de choses. Déjà Darius Ier, quand il prenait le titre de « Khsâyathiya Khsâyathiyânâm, Khsâyathiya Pârçaiy, Khsâyathiya dahyunâm, Roi des rois, roi de Perse, roi des Provinces », entendait sans doute par ce titre de « roi des rois », non pas seulement exprimer l'idée de *souverain par excellence*, analogue au *sar sari, saru rabu* des inscriptions assyriennes, mais aussi déclarer qu'il était le chef suprême de tous les petits princes qui commandaient aux diverses *provinces* (en perse *dahyâva;* en assyrien, *mâtâtî* « les pays ») du vaste empire akhéménide. Ces provinces payaient un tribut (*bâdji;* assyrien, *mandatta*) au grand roi; Hérodote nous a conservé le montant des sommes ou objets en nature qui étaient perçus chaque année par le trésor des rois de Perse. Lorsque les Arsacides s'emparèrent du pouvoir, ils reprirent le protocole des rois akhéménides. Le titre de Βασιλεύς μέγας, qui apparaît pour la première fois sur les monnaies de Tiridate Ier (248-220 av. J.-C.), et celui de Βασιλεύς βασιλέων sur les monnaies de Mithridate Ier le Grand (173-136 avant J.-C.), ne sont pas autre chose que la traduction grecque des mots perses *khsâyathiya vazarka* « roi grand », et *khsâyathiya khsâyathiyânâm* des inscriptions de Béhistoun et de Persépolis. Lorsque Mithridate, qui fut

le vrai fondateur et organisateur de l'empire parthe, eut enlevé aux Séleucides toutes les satrapies situées entre l'Euphrate et l'Indus, et réuni sous un même sceptre la suzeraineté de tous ces gouvernements indépendants, il fut le vrai « roi des rois des provinces », c'est-à-dire le Βασιλεύς βασιλέων. L'expression correspondante dans la langue nationale des Parthes est celle de *malkân malkâ*, מלכאן מלכא, empruntée à l'araméen, mais revêtue d'une forme grammaticale perse calquée sur le *shâhân shâh* (شاهان شاه).

Sur les monnaies à légendes araméennes des Arsacides on n'a pas encore rencontré cette épithète de *malkân malkâ*, car elle n'appartenait qu'au grand roi, et ne pouvait être usurpée par les simples *malkâ* ou dynastes des provinces tributaires; mais elle n'en était pas moins usitée à la cour de Ctésiphon et d'Ecbatane. Quoique écrite en langue araméenne, cette appellation était prononcée en langue perse *shâhânshâh* et employée dans le langage officiel pour désigner le grand roi; nous en avons une preuve certaine pour les monnaies des rois indo-scythes Tourouchka qui ont régné dans l'Inde au Ier siècle de notre ère, et dont la titulature, empruntée à l'Irân, est *shahananoshâh* sur les monnaies, *maharaja rajatiraja* « grand roi, roi des rois », dans les inscriptions monumentales[1].

Lors donc qu'Ardéchir prit d'Artaban le titre de *shâhânshâh* pour consacrer et légitimer ses con-

[1] *Revue numismatique*, 1888, p. 200 et suiv.

quêtes, ce ne fut pas, comme on pourrait le croire, d'après l'expression de Tabarî :

و فى ذلك اليوم سُمّى اردشير شاهنشاه [1]

une sorte de titre créé pour lui, mais c'était en réalité le protocole adopté par les rois de Perse depuis huit siècles. Cette épithète se trouve sur les monnaies d'Ardéchir sous la forme [illegible], *malkân malkâ Airân* [2], accompagnée d'une qualification nouvelle [illegible], *minu chetri men iezdân*, inconnue aux Arsacides et aux Akhéménides et empruntée peut-être à l'Inde [3].

La correspondance, au point de vue historique, et je dirais presque *politique*, entre *malkân malkâ* et Βασιλεύς βασιλέων est établie d'une manière indu-

[1] Tabari, texte arabe, p. ٨١٤, t. II, 1re série des Annales. Le sens est « et dans ce jour Ardéchir fut appelé Shâhânshâh ». Maçoudi dit de même, copiant sans doute Tabari : و فى هذا اليوم لقب شاهان شاه وهو ملك الملوك « Ardéchir prit alors le titre de Shâhânshâh, c'est-à-dire roi des rois ». Trad. Barbier de Meynard, t. II, p. 161. V. aussi le *Modjmel et-taouârikh* (*Journ. asiat.*, mars 1839, p. 275). Aucun des auteurs orientaux n'a constaté que ce titre fût déjà porté par les Arsacides.

[2] Sur les premières monnaies, celles qu'il fit frapper avant la défaite d'Artaban, Ardéchir n'a que le titre de *malkâ*; c'est seulement sur les monnaies de la deuxième période que l'on trouve l'épithète plus complète de *malkân malkâ*.

[3] C'est là du moins une idée fort ingénieuse qui a été émise par M. J. Darmesteter (*Journ. asiat.*, août 1887, p. 68). *Minu chetri men iezdân* signifie « céleste semence venant des dieux ». Sur les formules latines et grecques correspondantes, v. Ed. Thomas, *Sassanian Inscriptions*, 1868, p. 33, et E. Drouin, dans *Revue archéol.*, 1885, I, p. 213.

bitable par l'inscription trilingue du même roi trouvée à Nakch-i-Roustam, qui nous donne dans la partie grecque la formule ΒΑϹΙΛΕΩϹ ΒΑϹΙΛΕΩΝ ΑΡΙΑΝΩΝ, plus complète encore sous Sapor I[er] qui ajoute les mots ΚΑΙ ΑΝΑΡΙΑΝΩΝ « roi des rois de l'Irân et de l'Anirân », c'est-à-dire des pays iraniens et non iraniens (sémites, susiens, sogdiens, etc.), en pehlvi *v Anirân*[1]. Il y a lieu de remarquer toutefois que, à partir d'Ardéchir, il n'y a plu de satrapies ni de provinces, que, par conséquent, l'appellation de « roi des rois », *malik el molouk*, suivant l'expression de Maçoudi, n'a plus le même sens que sous les Arsacides; mais en elle même cette expression flattait l'amour-propre et l'orgueil de celui qui se disait le successeur de *Dârâ*, c'est-à-dire des Akhéménides.

C'est dans le même ordre d'idées que l'épithète de « roi des rois » a été empruntée aux Arsacides par quelques-uns des souverains de la dynastie grecque qui a régné en Bactriane et dans les vallées du Kophès et de l'Indus. Les premiers rois fondateurs de cette dynastie, Diodore, Euthydème, Eucratidès, ont simplement le titre de « roi ». Plus tard, Eucratidès (qui a régné de 190 à 155 avant J.-C.), après ses conquêtes dans l'Inde, prend le titre de « grand roi », *βασιλεύς μέγας*, qui se trouvait sur les monnaies des rois parthes antérieurs à lui, Tiridate I[er], Artaban, Phriapate et Phraate I[er], et sur

[1] Ces deux mots ne se trouvent pas sur les monnaies de Sapor I[er], mais seulement à partir de Hormisdas I[er], son successeur.

les premières monnaies de Mithridate le Grand, son contemporain. On ne rencontre pas, d'un autre côté, sur les monnaies d'Eucratidès, le titre de Βασιλεύς βασιλέων qui fut créé seulement par Mithridate, vraisemblablement après l'an 155, date de la mort d'Eucratidès. Ceci prouve bien, soit dit en passant, que l'appellation de Βασιλεύς βασιλέων est d'*origine arsacide* et non d'origine bactrienne ou indienne, et que les expressions bactriennes *maharaja*, *rajadiraja*, ne sont pas indigènes, mais seulement des traductions de la formule grecque. Il était intéressant, je crois, de constater ici, à propos de la numismatique araméenne, que c'est aux Iraniens, et en particulier aux Arsacides, que remontent ces deux titres de souveraineté encore usités dans l'Inde depuis dix-huit siècles[1].

Pendant la période arsacide, les rois des provinces ont émis des monnaies, dont un fort petit nombre malheureusement est parvenu jusqu'à nous : c'est le sort du monnayage de bronze. Toutes ces pièces, à légendes araméennes, portent générale-

[1] C'est Démétrius, fils et successeur d'Euthydème, qui, tout en n'ayant que le titre de roi, Βασιλεύς, sur la légende grecque de ses monnaies, a le premier inscrit le titre de *maharaja* « grand roi » sur la légende indienne. Son règne est placé vers 180 avant J.-C. Il n'existe pas de monnaies indiennes ayant une date certaine antérieure à cette époque. Auparavant, cette appellation n'était probablement pas connue, puisque Piyadasi ou Açoka, qui a régné dans le nord-ouest de l'Inde de 264 à 223, ne prend dans ses Édits célèbres que l'épithète de « cher aux Dévas » *devânampiye*, et le titre de *râja* « roi ». En ce qui concerne Mithridate, je ferai observer que ses premières monnaies portent simplement le titre de βασιλεύς μέγας.

ment deux effigies : celle du souverain local avec un simple diadème, et le buste du roi des rois avec la tiare arsacide. Cette distinction avait une grande importance, le souverain avait seul la prérogative de porter la tiare droite; lui seul aussi pouvait s'asseoir sur le fameux trône d'or dont il est souvent question dans les auteurs anciens et orientaux. Les rois des provinces ont une coiffure plus simple ou même seulement un diadème. Sur les monnaies dites *persépolitaines*, parce qu'elles ont été trouvées dans la Perside et qu'elles émanent très probablement, au moins pour la plupart, des anciens souverains de cette province pendant les deux premiers siècles avant l'ère chrétienne, on rencontre presque toujours deux têtes avec les marques distinctives que je viens de signaler; le buste du suzerain est du côté du relief, la tête du prince local est dans le *creux* ou revers. Souvent le portrait du dynaste tributaire manque au revers, il est alors remplacé par le *pyrée* assisté d'un *mobed*. Le côté qui représente le suzerain est généralement anépigraphe; en tout cas, quand il y a une légende, elle ne contient pas le nom de ce suzerain. Sa tête suffisait pour consacrer et conserver le droit de haute souveraineté et pour rappeler que le prince qui avait émis la monnaie n'était qu'un inférieur et un vassal.

Outre les pièces frappées par les rois des provinces et dont le nombre est jusqu'ici très restreint, il faut citer les beaux *tétradrachmes* publiés pour la première fois par M. de Luynes, en 1846, et étudiés

depuis par Lévy, Thomas, Mordtmann et Blau. Ces pièces, remarquables par la finesse de la gravure, ont, d'un côté, une tête couverte du bonnet de satrape et de mobed, et, au revers, un temple du feu à colonnes, d'où s'échappent des flammes entourant le buste d'Ahura Mazda. Les légendes sont en écriture araméenne de la belle époque, qui laissent supposer que ces pièces, émises par des princes ou par une caste sacerdotale, appartiendraient aux IIIe et IIe siècles avant J.-C.[1]. Mais ce monnayage forme une catégorie à part, car l'écriture des monnaies des *Molouk eṭ-ṭaouâif* est moins fine et dénote une époque postérieure; sur la fin des Arsacides, les monnaies à légendes araméennes des derniers rois ont une écriture encore plus grossière.

La terminologie araméenne est très restreinte sur ces monnaies et on ne rencontre pas toutes les lettres de l'alphabet : sauf quelques mots sémitiques comme *malkâ*, *bar*, *zi*, le reste des légendes, qui comprend surtout les noms propres, est iranien. Il s'ensuit que certains caractères, comme le *aïn*, le *qof*, le *tsade*, le *samech* ne sont jamais employés; d'où aussi la confusion, qui est plus tard caractéristique du pehlvi, entre l'*aïn* et l'*aleph*, le *thet* et le *tau*, le *samech* et le *schin*, etc.

Une remarque générale que l'on peut faire sur l'alphabet des monnaies araméennes, c'est la persis-

[1] On a attribué jusqu'ici ces monnaies à la Perside ou à l'Élymée. Je crois qu'elles proviennent plutôt de l'Atropatène. (V. F. Lenormant, *Les origines de l'Histoire*, II, p. 522.)

tance du type pur de l'alphabet archaïque dans les contrées où il a été importé, alors que, tout au contraire, ce même alphabet a subi des variations et des déformations considérables dans les pays qui formaient en quelque sorte sa patrie, c'est-à-dire la Mésopotamie. Je citerai un seul exemple de cette uniformité relative entre les diverses écritures araméennes usitées dans les contrées transeuphratésiennes. Il est fourni par l'inscription des briques de Tello rapportées de la basse Chaldée par M. de Sarzec, et sur lesquelles M. de Vogüé a lu le nom propre *Hadadnadinakhi*. Les caractères sont à très peu près les mêmes que ceux des inscriptions araméennes des briques de Ninive et du lion d'Abydos, c'est-à-dire des VIIIe et VIIe siècle avant J.-C., et en même temps ils ont la plus grande analogie avec les caractères des monnaies persépolitaines, qui sont des IIe et Ier siècles avant notre ère. Il n'est pas impossible que les briques de la basse Chaldée soient à peu près contemporaines de ces monnaies, bien qu'il soit difficile de déterminer l'époque exacte de ces briques rien qu'à la forme des caractères. Quant à Hadadnadinakhi, je ne crois pas que ce soit un roi et encore moins qu'il ait fait partie de la dynastie des monarques de la Characène.

Ainsi donc, aux environs de l'ère chrétienne, l'écriture usitée de l'autre côté du Tigre était à peu près la même que celle en usage huit siècles auparavant. Le maintien du type primitif dans les pays iraniens n'a cependant pas empêché la variété

graphique résultant de la force même des choses, autrement dit la différence d'écriture propre à chaque contrée et à chaque individu. C'est ainsi, par exemple, que sur les monnaies d'un même souverain on trouvera les différentes lettres du mot *malkâ* écrites avec toutes les variétés possibles. Le *mim* et l'*aleph* notamment ont sur des monnaies contemporaines, peut-être même frappées la même année, mais sortant d'ateliers distincts, toutes les formes successives qu'ont ces deux lettres dans l'alphabet araméen depuis la période babylonienne jusqu'à l'époque sassanide. Malgré ces diversités apparentes, on retrouve, je le répète, pendant une période de mille ans, et pour chaque caractère, le souvenir du type originaire ayant sa physionomie à part et très distinct des alphabets araméens de la Mésopotamie. Mais à partir du IIIe siècle ce même alphabet monétaire se différencie tout à coup et devient l'écriture pehlvie des Sassanides.

Sous les premiers monarques, comme Ardéchir, Sapor, Bahram, cette écriture présente encore l'aspect araméen, puis elle se transforme et elle adopte ces formes particulières et élégantes que nous ont conservées les inscriptions monumentales et que peut seule permettre l'écriture cursive et liée. L'usage des ligatures se généralise ensuite de plus en plus; les lettres, dépourvues de points diacritiques, se confondent dans des groupes compliqués et la lecture des textes devient difficile, même pour les indigènes. Sur quelques intailles de la fin des Sas-

sanides on trouve des légendes écrites dans ce même caractère cursif qui peu à peu remplace l'ancien alphabet pehlvi.

En même temps que s'opère cette transformation de l'alphabet araméen sous les Sassanides, pour la langue perse, l'ancienne écriture carrée se maintient dans les mêmes contrées pour l'usage de la langue araméenne qui était encore parlée par un grand nombre de populations soumises à la domination sassanide et dont nous avons des spécimens dans l'inscription bilingue (pehlvi et araméen) de Hâdjîâbâd et dans les courtes inscriptions trilingues de Nakch-i-Roustam et de Nakch-i-Radjeb. Ces dernières, rédigées dans les trois langues (grec, iranien et sémitique), correspondent aux inscriptions akhéménides des trois colonnes, sauf que le susien (texte du second groupe) est remplacé par le grec qui avait alors, comme on le sait, une importance capitale dans toute l'Asie. Depuis Alexandre et les Séleucides, il était resté la langue diplomatique de l'Orient, et c'est au moyen du grec que les rois parthes d'abord, puis les rois sassanides, correspondaient avec les empereurs romains et byzantins.

En dehors des monnaies, nous n'avons aucun monument lapidaire important de l'écriture araméenne pour l'époque arsacide. Il existe bien quelques inscriptions que l'on a relevées, comme celles de Teng-i-Saoulek, près Bahbehan, dans l'ancienne Élymée; Teng-i-Botân « la gorge des idoles », où se trouvent douze statues sculptées sur des rochers

inaccessibles dans la plaine de Schembâr en Susiane, et l'inscription de Serpoul-Zohâb, près Bagdad; mais il est difficile de dire si elles appartiennent à la période parthe ou si elles sont du commencement de la dynastie des Sassanides. Ces textes sont, il est vrai, courts et en mauvais état; pour les étudier, il faudrait posséder de nouvelles copies ou des estampages faits avec soin, si tant est que les originaux subsistent encore depuis 1840 et 1842, date des voyages de Layard, de Bode, d'Eugène Boré et de Flandin. Cependant, autant qu'on peut en juger par les dessins de ces explorateurs, on s'aperçoit que les caractères sont incontestablement de l'araméen ayant beaucoup d'analogie avec le chaldéo-pehlvi d'Hâdjî-âbâd, mais avec un mélange de formes très diverses : on y reconnaît des caractères phénico-araméens très anciens à côté d'autres beaucoup plus modernes. L'écriture, en tout cas, est différente de celle des monnaies contemporaines. Il y avait donc en Susiane, en Perse et dans l'Adiabène, et probablement dans bien d'autres provinces encore, pendant les deux premiers siècles de notre ère, un alphabet araméen monumental distinct de l'araméen des monnaies, distinct aussi du caractère chaldéo-pehlvi.

Je signalerai encore une quatrième variété d'alphabet que l'on rencontre sur un certain nombre d'intailles sassanides qui, par leur travail et la rudesse des formes, la physionomie des personnages, doivent appartenir à une sorte d'époque intermé-

diaire ou de transition entre les dernières années des Arsacides et le commencement des Sassanides. Les légendes de ces intailles sont écrites dans un caractère qui n'est pas encore du vrai pehlvi et qui n'est plus de l'araméen, aussi leur lecture présente-t-elle d'assez grandes difficultés. Il s'ensuit que les essais de déchiffrement tentés jusqu'à ce jour n'offrent pas toutes les garanties de certitude. L'épigraphie araméenne de la fin des Arsacides est donc aujourd'hui encore peu avancée à cause de la rareté des documents et de leur mauvais état de conservation. Si le vaillant explorateur de la Perse et de la Susiane, M. Dieulafoy, devait retourner dans ces contrées, il rendrait service à nos études en nous rapportant des estampages et des photographies exactes de ces quelques inscriptions arsacides éparses sur le sol de l'Irân. Le déchiffrement de ces textes, ainsi que l'intelligence des intailles que j'ai signalées plus haut, étendraient sans doute de beaucoup nos connaissances encore si imparfaites sur l'Asie antérieure pour les trois premiers siècles de notre ère.

Mais je reviens à la numismatique araméenne : on ne saurait trop appeler l'attention des archéologues et des épigraphistes sur ces petits monuments quelquefois trop dédaignés, les intailles et les monnaies, dont l'étude a cependant été souvent féconde en résultats importants pour l'histoire. L'époque arsacide notamment, qui est la moins connue, devrait faire l'objet des recherches des collectionneurs et des érudits. En rassemblant le plus grand

nombre possible de monnaies éparses dans les musées d'Europe et les collections privées, on pourrait constituer une sorte de *Corpus* des légendes araméennes de cette époque, ce qui permettrait un travail d'ensemble aujourd'hui encore impossible.

En regard de cette uniformité de type que présentent les divers pays sis au delà du Tigre, il faut placer les monnaies de la Mésopotamie qui offrent au contraire des différences importantes entre elles. Je veux parler du monnayage des rois nabatéens de Petra, ainsi que de celui des rois d'Édesse. En ce qui concerne la Palmyrène, pays araméen par excellence, nous ne possédons jusqu'ici aucune pièce à légendes sémitiques. Il est extraordinaire que parmi les nombreux monuments de toutes dimensions provenant de cette contrée célèbre, et portant des inscriptions en palmyrénien, tels que : pierres, stèles, sceaux, briques, tessères, il ne se trouve aucune monnaie avec des légendes en langue nationale. On sait quelle était l'importance commerciale de Palmyre. Nous avons des inscriptions dont la plus ancienne remonte à l'an 9 avant J.-C. et dont les autres sont datées du Ier et du IIe siècle de notre ère, c'est-à-dire la majeure partie avant la conquête romaine et avant que la ville eût reçu d'Adrien le titre de colonie avec le *jus italicum*. Il y a donc lieu d'être étonné que pendant cette période d'autonomie le sénat et le peuple, si souvent cités dans les inscriptions, n'aient pas fait frapper de la monnaie nationale avec des légendes palmyréniennes, pour acquitter notamment

ces fameux droits d'octroi prescrits par le tarif de l'an 136 de J.-C. Aussi n'est-il pas impossible que l'on trouve un jour quelques-unes de ces monnaies nationales. Jusqu'ici les seules pièces que l'on connaisse de Palmyre sont toutes en cuivre et la plupart sans légende (je ne parle pas, bien entendu, de la série de Zénobie, Vabalathe et Athénodore); pour le monnayage d'or et d'argent, c'étaient la drachme et le denier romains qui avaient cours dans la Palmyrène avec l'effigie impériale.

Tout au contraire des Palmyréniens, les Nabatéens ou Araméens de Petra ont eu une monnaie nationale tant qu'ils sont restés indépendants. Nous connaissons aujourd'hui les noms des souverains qui ont régné à Petra et à Bostra depuis Arétas I[er] ou Hartat, vers 170 avant J.-C., jusqu'à Dabel ou Rabel, vers l'an 105 de notre ère, et nous possédons des monnaies de la plupart d'entre eux. Les légendes sont en langue et en caractères araméens. La plus ancienne monnaie est du règne de Malchus I[er] (***Malikou***), vers 145; nous avons là des caractères du milieu du II[e] siècle avant notre ère, différents, quoique contemporains des plus anciennes inscriptions nabatéennes. Les souverains portent le titre de *melek nabaṭou;* ce sont les seuls qui indiquent leur nationalité, car, partout ailleurs, en Mésopotamie, comme de l'autre côté du Tigre, les monarques se contentent de prendre sur leurs monnaies le titre de *malkâ* (toujours à l'état emphatique), sans ajouter le nom des pays gouvernés par eux. Les

IMPRIMERIE NATIONALE.

monnaies nabatéennes sont en outre particulièrement intéressantes en ce qu'elles sont datées non pas, il est vrai, de l'ère des Séleucides ou de toute autre ère courante, mais des années du règne de chaque roi. Il en est de même des inscriptions : je citerai, comme exemple, une inscription découverte à Madaïn Saleh (nord de l'Arabie), datée de l'an 44 d'Arétas IV Philodème ; et une monnaie d'argent de ce roi, datée de la même année 44, portant l'effigie du monarque et celle de la reine Holdou, sa femme. Ces deux documents, émanant du même prince et portant la même date, sont cependant de deux écritures notablement différentes. L'alphabet nabatéen des inscriptions offre d'assez fortes variantes parce qu'il appartient à plusieurs époques et à plusieurs contrées fort distinctes, comme, par exemple, la presqu'île du Sinaï et la ville de Pouzzoles en Italie. Le caractère des monnaies, au contraire, est plus uniforme, il se rapproche de l'alphabet palmyrénien. Ainsi le nom de la reine Holdu [illegible] est écrit sur les monnaies nabatéennes comme il le serait en palmyrénien [illegible]. Toutes proportions gardées, et sans tenir compte des déformations qu'a subies l'écriture nabatéenne postérieure, on peut dire que l'alphabet nabatéen archaïque et l'alphabet palmyrénien paraissent dériver tous deux d'un faisceau commun. Et cependant il y a, entre Petra et Palmyre, la Palestine qui a un alphabet distinct et la région damascène et safaïtique, habitée par des Arabes originaires du Sud, ayant une écri-

ture toute différente de provenance sabéo-éthiopienne. Sans vouloir toucher à la question ethnographique des diverses populations qui ont habité l'Idumée, la Palestine et la Syrie, question sur laquelle on est encore divisé, on ne peut toutefois négliger, comme élément de solution, ce fait particulier, que les Nabatéens (que les savants considèrent, les uns comme des Araméens, les autres comme des Arabes) ont précisément choisi un alphabet araméen, alors qu'ils auraient pu prendre soit l'écriture de la Palestine, soit celle du Safa, si tant est que les Safaïtiques ne soient pas postérieurs. Cette communauté d'écriture entre Petra et Palmyre ne peut sans doute s'expliquer que par la communauté d'origine et par des relations commerciales suivies.

A Édesse, nous trouvons un alphabet tout différent qui se rattache à ce que l'on appelle l'écriture syriaque. En dehors de quelques rares inscriptions qui sont du IIIe ou du IVe siècle de notre ère, on possède des monnaies portant les noms de Vâl et Ma'nû. Le roi Vâl (ou Vaïl, d'après les transcriptions grecque *Οὐάελος* et arabe وائل) est contemporain de Vologèse III, dont le portrait coiffé de la tiare arsacide se voit au revers (163-165 de J.-C.). Le nom de Ma'nû a été porté par plusieurs rois d'Édesse, mais le prince dont on a des monnaies araméennes doit être antérieur à la domination romaine[1]. Par

[1] Vaïl et Ma'nû sont les seuls noms de rois que l'on trouve en caractères araméens d'Édesse. Il existe d'autres monnaies portant les noms de Mannos et d'Abgaros, mais elles sont toutes en grec.

conséquent, l'écriture édessienne ne remonte pas jusqu'à présent au delà du IIe siècle de notre ère. Les légendes sont très courtes, mais elles suffisent pour permettre de classer les caractères dans la même catégorie que l'estranghelo. La légende *Ma'nû malkâ*, par exemple, telle qu'elle est écrite en caractères édessiens, ressemble beaucoup à l'estranghelo ܡܥܢܘ ܡܠܟܐ[1]. C'est le même système d'écriture que l'inscription syriaque de la reine inconnue dont le sarcophage a été trouvé, en 1863, par M. de Saulcy à Jérusalem et qui est actuellement au Musée du Louvre. Bien que le nom de cette reine soit encore incertain (צרן ou צרה), il n'est pas douteux que l'inscription bilingue, en hébreu et en syriaque, qui orne ce monument, soit antérieure à l'an 72, date de la destruction de Jérusalem par Titus. On aurait ainsi le plus ancien spécimen de l'écriture araméenne, d'où sont sortis l'édessien et l'estranghelo; il serait antérieur d'environ un siècle à l'écriture des monnaies d'Édesse. F. Lenormant, qui fait venir l'estranghelo de ce qu'il appelle l'*araméen tertiaire* ou palmyrénien, pense que l'écriture d'Édesse représente la période de transition entre cet araméen tertiaire et l'estranghelo, et que ce dernier a commencé à prendre naissance en Mésopotamie, dans la région autour d'Édesse, vers le temps d'Auguste. Lenormant fait ici une confusion entre l'estranghelo et ce qu'il appelle l'*édessien de transition* :

[1] Sauf le *ouaou* qui, en édessien, a la forme de la même lettre en palmyrénien.

il est probable, en effet, que dès l'époque d'Auguste, il y avait déjà en Syrie un système d'écriture dont nous avons, en fait, des représentants dans l'inscription de la reine Saddan, d'une part, et, d'autre part, dans les légendes des monnaies d'Édesse (Ier et IIe siècles après J.-C.); mais quant à l'estranghelo lui-même, tel que nous le connaissons par ses inscriptions et ses manuscrits, il ne s'est développé qu'un peu plus tard, à partir du IIIe siècle, après la propagation du christianisme en Mésopotamie par les missionnaires d'Édesse, et alors que le syriaque était devenu la langue liturgique[1].

Il est, du reste, fort difficile d'assigner des dates exactes à la formation de ces divers alphabets de la Syrie et de la Mésopotamie, car les documents nous manquent. Ce que l'on peut constater dès à présent, c'est que l'écriture du tombeau de la reine Saddan et celle des monnaies d'Édesse nous représentent, je le répète, un alphabet très caractéristique et distinct du nabatéen et du palmyrénien.

C'est à ce groupe d'écriture araméenne qu'appar-

[1] M. Rubens Duval me rappelle que M. Pognon a communiqué il y a quelques années à la Société (voir *Journ. asiat.*, juin 1884, p. 559) une inscription en écriture cursive de Palmyre, dont les caractères ressemblaient beaucoup à ceux de l'alphabet estranghelo. Je ne crois pas qu'on puisse tirer grand'chose quant à présent de ce texte qui n'a que deux lettres franchement édessiennes : l'*aleph* et le *mim*, et qui est du reste trop récent; par la direction de l'écriture qui est verticale comme dans les inscriptions d'Édesse et de Zabed publiées par Sachau, on serait, en effet, tenté de placer à peu près à la même époque (Ve ou VIe siècle de notre ère) l'inscription de M. Pognon.

tiennent les différents alphabets en usage chez les populations de l'est et du sud de la Mésopotamie. Le fait n'est pas douteux pour la Mésène et la Characène qui étaient situées dans la basse Chaldée, c'est-à-dire au berceau même de la famille araméenne, entre le confluent du Tigre et de l'Euphrate et le golfe Persique. Je rappelle que ces deux provinces ont formé un petit royaume célèbre qui est resté indépendant des Séleucides et des Arsacides depuis l'an 129 avant notre ère, date de la fondation de la ville de Charax par Hyspaosinès, jusque vers 228 après J.-C. Les rois de la Characène ne nous ont laissé aucune inscription, mais ils avaient émis des monnaies dont les légendes ont été d'abord en grec, puis en caractères sémitiques; on a ainsi deux séries différentes de monnayage qui correspondent très probablement à deux états politiques différents, suivant que ces souverains étaient alliés des Romains ou des Parthes. Les monnaies de la dynastie grecque sont connues depuis les travaux de MM. W. Waddington et de Longpérier, mais celles de l'époque araméenne ont été longtemps inexpliquées. Un travail fait récemment [1] sur le déchiffrement et le classement des pièces à légendes sémitiques de la Characène permet aujourd'hui de rattacher les caractères de ces légendes à la famille araméenne.

La plupart des lettres de l'alphabet characénien

[1] Voir *Revue numismatique*, année 1889.

ressemblent, en effet, à celles des monnaies d'Édesse et des plus anciens monuments que nous avons en estranghelo; mais à côté de ces ressemblances il y a des différences remarquables. Ainsi l'*aleph* ne rappelle aucune des variétés que l'on trouve dans les nombreux alphabets sémitiques, il a la forme ronde de l'*aïn* de la stèle de Mésa et du punique, et la forme du *ouaou* estranghelo isolé. Le mot *malkâ*, par exemple, est figuré ainsi ܡܠܟܘ (qui se lirait *malkou* en syriaque). Le *mim* a les deux formes : médiale ou initiale (ܡ) et finale (ܡ) de l'estranghelo. Le *lamed* est figuré quelquefois comme un *schin* archaïque renversé ʍ, dans le mot *malkâ* des pièces de la série des Artabaze : ܡʍܟܘ. Le *resh*, que l'on trouve dans les noms propres Artabaze et Dalizare, a une forme toute particulière que l'on chercherait vainement dans toutes les écritures sémitiques : il se compose d'une boucle et d'un trait oblique. L'ensemble rappelle le *qof* estranghelo. Le *tau* enfin est nabatéen.

L'alphabet mandéen, qui est usité aujourd'hui chez les populations araméennes de l'Iraq a'rabi et de l'Ahvaz, semble être le représentant moderne de l'écriture characénienne; on y retrouve la plupart des lettres caractéristiques comme l'*aleph*, le *thet*, le *mim*, le *noun* et le *caf*. Mais il faut remarquer qu'il y a un écart de douze à treize siècles entre les monnaies de Characène et les plus anciens manuscrits mandéens. Pour combler cet intervalle, on ne trouve guère que les inscriptions sur lames de plomb découvertes à Abou-Chadr, près de Kourneh, et

dont quelques-unes seulement ont été étudiées. Ces inscriptions n'émanent pas des anciens rois de Characène, mais elles sont de l'époque chrétienne et par conséquent du ve ou vi^e siècle.

En somme, je crois que le characénien, l'édessien et l'araméen du tombeau de Saddan ne sont pas dérivés l'un de l'autre, mais proviennent tous les trois d'un type plus ancien qui a dû se former en Mésopotamie plusieurs siècles avant l'ère chrétienne et qui n'est lui-même qu'une déformation du phénico-araméen transporté en Babylonie au viiie siècle. La concordance qui existe entre ces alphabets, pour un certain nombre de caractères, s'explique ainsi, par cette communauté d'origine; en même temps, on comprend que chaque écriture ait pris chez chaque peuple différent une physionomie propre. On a vu que les plus anciens documents en estranghelo ne remontent pas au delà du iiie ou du ive siècle de notre ère, que l'inscription de la reine Saddan est du commencement de l'ère chrétienne, et enfin que les monnaies de Ma'nû et de Vaïl sont du milieu du iie siècle. C'est aussi l'époque à laquelle appartiennent les monnaies sémitiques de la Characène, car elles ont été émises entre 150 et 228 de J.-C, mais avec cette circonstance particulière que l'alphabet characénien, si incomplet qu'il soit, nous offre encore bien plus de caractères (environ dix-huit) que l'alphabet d'Édesse qui ne nous en a conservé que huit ou dix. Ce petit nombre de lettres, de part et d'autre, ne permet pas de faire

des comparaisons sur une grande échelle, mais il suffit cependant pour nous amener à conclure, par la forme particulière qu'affecte l'*aleph* en characénien, que cet alphabet ne vient pas de l'estranghelo ni de l'édessien, mais leur est seulement congénère.

DOCUMENTS POUR L'ÉTUDE DU BERBÈRE.

CONTES DU SOUS
ET DE L'OASIS DE TAFILELT (MAROC),

TRADUITS ET COMMENTÉS

PAR M. DE ROCHEMONTEIX.

(SUITE.)

III

LE PRINCE MEURTRIER DE SON PÈRE.

1. Illa ian ogellīd, ia-was izīd[1] dar-s ian ofruk' zun aiur. Inker ig'er kullu[2] imunejjimīn[3]; aillig' ad iuškand dar-s, inna-i-a'sen : « ian ofruk' izīd[4] dar-i; żrat ma ra igi. » Ar-tmniden aillig' ennan-as : « afruk'-ad-enk ig'-injem[5] g'-izem or-tišša netta ira ig es-sebab[6] n el-hal-ank[7]; temmet[8], iwala[9] tageldit.

1. Il y avait un grand roi. Un jour (la reine) mit au monde un garçon beau comme la lune. Le roi rassembla ses astrologues : « Il m'est né un garçon, leur dit-il, examinez quelle sera sa destinée. » Les astrologues tirèrent (l'horoscope) et (prononcèrent l'arrêt suivant) : « L'enfant qui vient de naître, s'il échappe à la dent d'un lion, causera la perte de son père;

[1] زاد. — [2] كلّ. — [3] منجّم. — [4] زاد. — [5] نجم. — [6] سبب. — [7] هلاك; on devrait avoir *helak-ank* « la perte de toi ». — [8] مات. — [9] ولى.

Netta iu-k-ad. » Inker ugellīd iftū s-el-k'ala[10] aillig' elkem ian odrar, isker gīs ian wano g'eddu-wakal. Iserf-ed s-ufruk' ad iat temg'rat g'a iossumum. Tawit-id ar dar ogellīd, igguz ogellīd s-uwānu netta ula tamg'art tašī afruk' dis; (a)kšemn s-ian oh'anu[11] d-waman gīs, ifl-a'sen ogellīd kollu ma ihetaj. Ieftū ogellīd f-h'ālatu[12], ar ittigawar arkig' ikka aiur. Iftu sg'īn koll[2] aiur.

2. Aillig' ikka afruk' asuggas d-uzgen, ian ongemar ar-igommer g'èr[13] izem, ia-was inker iftū a-igommer izem, ia'fen ian izem moqqorn g'-el-k'ala[14]. Ittfur-t a-t-ing'i; ikšem-as-d wano elleg' illa ofruk' d-et-temg'art. Ia'fen izem tamg'art, išši-t, ofruk' ijrah-t[15]; ilhu[16] ofruk' ar-ialla. Isfeld ongemar ofruk' ar-ialla

il tuera le roi et s'emparera du trône. Voilà le sort de ce fils. » Le roi fut tout attristé par ces paroles. Il s'en alla dans le désert jusqu'à une montagne dans les flancs de laquelle il fit creuser un caveau, et envoya quérir le nouveau-né avec une femme pour l'allaiter. Lui-même descendit avec eux dans le caveau et les y abandonna avec de l'eau et tout ce qui était nécessaire à la subsistance de la nourrice. Lorsque la lune se fut renouvelée, il revint au caveau pour juger de leur état, et ainsi chaque mois par la suite. Un an et demi se passa.

2. Il advint alors qu'un chasseur de lions partit en chasse dans le désert et y trouva un lion énorme. Le lion, poursuivi, se réfugia dans le caveau où étaient le jeune prince et sa nourrice. Il (bondit) sur la femme et se mit à la dévorer, pendant que l'enfant meurtri poussait des cris perçants. Le

[10] خلا. — [11] حانوت, حاناة, حنو. — [12] ڢ حالته. — [13] غير. — [14] الفلاة. — [15] جرح. — [16] لهى.

g′-wano elli iksēm izem. Igguz ongemar s-wano g′-el-h′īn[17]; ia′fen izem, ieng′i-t, iafen tamg′art iššа-t izem d-ufruk′ ittiagas figgī n-teg′rut-ens. Ia′fen ongemar kīgan le-ksawi[18], kīgan l-a″welt[19] neger udi d-el-k′āles[20] d-el-k′elia″[21]. Ia′sī ongemar afruk′, iawi-t s-tigimmi-ns, aillig′ iwerrid ia′sī kullu ma[22] illan g′-wano or, i′fel iat gīs. Ilhu[16] ar-tidawa[23] afruk′, aillig′ ijji.

3. Nurrid s-l-ak′bar[24] en baba-s ofruk′. Ogellīd ifta s-wano, ia′fen or gīs g′èr[13] iksan n-temg′art temmut[8] gīs. Afruk′ lah′t[25] or-illa. Ilhu[16] ogellīd ar-ialla f-iu-s; iorri s-il-medint[26], iggaur gīs g′-el-tegeldit.

4. Nurrid s-l-ak′bar[24] n-ofruk′. Immoqorn ar-itsudu bahra[27] f-isan koll[2] as; iga argaz moqqorn, igan

chasseur entendit ces cris; il courut vers le caveau, y descendit et se trouva en face du lion. Il le tua et vit alors les restes de la nourrice et l'enfant blessé; dans la chambre étaient entassés des vêtements, des provisions de toute nature, beurre, fleur de farine, viandes séchées. Le chasseur prit l'enfant et l'emmena chez lui; puis il revint enlever tout ce qui garnissait le caveau. L'enfant fut bien soigné et guérit de ses blessures.

3. Cependant le roi était allé faire sa visite ordinaire au caveau; il n'y trouva plus que les ossements de la nourrice, l'enfant avait disparu. Le roi pleura la perte de son fils; il rentra dans sa capitale et continua à gouverner son royaume.

4. Mais revenons au jeune prince. Il avait grandi; c'était maintenant un jeune homme plein de vigueur, brave, cava-

[17] الحين. — [18] كسوة, plur. كساو. — [19] عول. — [20] الخالص. — [21] خلع. — [22] كلّ ما. — [23] داوى. — [24] خبر. — [25] لاح. — [26] المدينة. — [27] بهرا.

eššijia″[28] bahra[27]. Ia-was inker ugellīd taa″sa-i-as[29] teqbilt[30], Ismun fell-as ogellid l-embal[31] iggutnin. Inker ofruk′ iu-s ogellīd iharka[32], netta g′el-mehalla[31] n-ugellīd. Iftū ogellīd aillig′ igguz g′-et-tamazirt elli i-as ia″san[29]. Inker ongemar ilkem iu-s g′-el-mahallt[31]; iggawr dar-s. Agellīd enker issudu ar-ittemag′ d-ug′-welli a″sanin[29]. Inker ofruk′ ailleg′ iżra agellīd issuda ar-ittemag′, issudu netta, iftu ilkem agellīd; ilhu[16] ofruk′ ar-ittemag′ ar-inneqa irgazen. Imil tfaren-t atteng′in midden elli a″sanin[29] ogellīd. Imil ioška-d a-iut ian, iut agellīd s-in-neššab[33], ikšem d-umezzug′-ens n-ugellīd. Ider ugellīd. Asin-t imdukall-ens, iemż ofruk′. Inna-i-as iu-s : « mit a-tegīt? » Inna-i-as iu-s : « an ian ongemar. » Ig′r-as; ellig′ ad iuška ar dar ogellīd, enna-i-as : « iu-k aiad? » Inna-i-as ongemar : « lawah. ia sīdi, g′èr[13] ofig′-t g′ian wanu,

lier infatigable. Dans ces temps, une tribu s'étant révoltée, le roi réunissait contre elle des troupes nombreuses. Le prince voulut faire la campagne, et dès que le roi fut parvenu dans le pays des révoltés, il se rendit au camp avec le chasseur et y resta. Enfin le roi monta à cheval pour livrer la bataille, et, le signal donné, le jeune homme sauta sur sa monture et s'élança aux côtés du roi. Il combattit avec ardeur et tua maint ennemi. Dans la mêlée, il se trouva serré de près par plusieurs cavaliers. Il lança son javelot contre l'un d'eux. Le javelot manqua le but et s'enfonça dans l'oreille du roi. — Le roi tomba. Les gens de la suite se saisirent du meurtrier et l'amenèrent au roi. « Qui es-tu? dit le monarque. — Je suis le fils du chasseur. » On fut quérir le chasseur et on l'interrogea. Il raconta que ce n'était point

[28] تجميع. — [29] عصى. — [30] قبيلة. — [31] (حلّ), محلّ, محلّة. — [32] حرك avec le sens de عرك et حارب. — [33] نشّاب.

nekki ia-was gmareg′ izem, imil iżri-i, iruel ikšem s-ian wanu at-fareg′-t, afeg′-tin iššа temg′art afruk′ ar-ialla; eng′eg′ izem isig′ afruk′, afeg′-tin ittiagas g′iggi teg′urut-ens. » Inna-i-as ogellīd a ia′sī figgi tog′urut-ens. Iżar-t ogellīd, ia′fen aual n-ongemar isha [34], uala aual n-munejjimīn [3] elli i-as innan. Inker ogellīd imun dīs isenn iss-iga iu-s, iawit ikšem dar immi-s, iggaur dīs. Agellīd iadun aillig′ immūt [8].

5. Ensarn [35] medden iu-s n ugellīd netta aigan agellīd g′ el-moda″ [36] n-baba-s. Ifki i-ngomar kullu ma [22] ira g′-el-k′ater-ns [37] wala tamg′art-īnî. Iggawer afruk′, iga agellīd oggar en-baba-s. Iga ljīd [38], iga šegie″ [28]. Inker iffareq [39] el-māl [40] iggūten f-medden ferhan [41], ser-s medden bahra [27] ellig′ iga ljid [38], imma baba-s or-iga ljid [38] iat.

son fils, et comment il l'avait trouvé dans le caveau, blessé aux épaules, entre les pattes d'un lion qui dévorait sa nourrice. Le roi fit découvrir les épaules du jeune homme et vit les traces des anciennes blessures; il crut au récit du chasseur et se rappela en même temps la prédiction des astrologues. Alors il emmena avec lui celui qui était son fils et le conduisit à sa mère.

5. Cependant la blessure faite par ce fils empirait; le roi s'affaiblit et mourut, et le peuple proclama le jeune homme à sa place. Le (nouveau souverain) combla le chasseur et sa femme de tous les biens qu'ils désirèrent. Il fut plus grand que son père, parce qu'à la même bravoure il joignit plus de générosité [a].

[34] صحّ. — [35] نصر. — [36] الموضع. — [37] الخاطر. — [38] جواد. — [39] بارف. — [40] المال. — [41] برح.

[a] Mot à mot : « Il fut roi plus que son père, il était généreux, il

6. Inker ismun l-emhal[31] iggutnin, iftu s-temazirt elli ia″san[29] i-baba-s; immag′ dīsen, iš̄ši-ten kollo-[2] ten; iengi′ img′aren-isen; iurrid fi h′ālatu[12]. — Elleg′ isella ian ogellīd iadnin iss-immūt baba-s, ismun l-emh′al[31] iggutnin, iuškad s-dar ofruk′ ira iamż l-emdint[26]. Isella ofrok′ ig′aian agellīd; enker inorżum Bèt-el-mal-ens[42], ilhu[16] ar-ismun l-emhal[31] iggutnin. Ha ai agellīd ilkemd l-emdint[26] n-afruk′ elli igan agellīd g′ el-makan[43] en-baba-s. Inker ofruk′, iffug′ ser-s, immag′ ig′leb-t[44] ofruk′ g′ el-h′īn[17], iameż-t, ibbi ik′f-ens, iawi kollu-ma[22] ddar-s illan; ifrah′a[41] ofruk′ wala ma-ddis illan. Iggaur. Tekemmel[45].

6. Il fit de grandes distributions au peuple qui lui manifesta sa joie. Ensuite il réunit une armée puissante et marcha contre les tribus qui s'étaient mises en révolte (du temps) de son père. Il les battit, mit le pays à sac, tua les chefs et rentra au milieu des siens.

Un roi voisin, ayant appris la mort de son père, vint avec des forces considérables attaquer sa capitale. Mais, à la première nouvelle, le jeune souverain avait ouvert le trésor d'état et recruté des troupes nombreuses. Quand l'ennemi approcha, il sortit à sa rencontre, le battit incontinent, le fit prisonnier et lui coupa la tête. Il s'empara de tout ce qu'il avait apporté avec lui. (Grande) fut la joie du vainqueur et de ses sujets sur lesquels il continua à régner paisiblement*. (FIN.)

[42] بيت المال. — [43] المكان. — [44] غلب. — [45] تكمّل.

était brave. Il se mit à distribuer des richesses nombreuses au peuple; le peuple fut très joyeux de lui, parce qu'il était généreux; mais son père n'était pas généreux du tout».

* Mot à mot : «Il demeura».

IV

AVENTURES DE DEUX ENFANTS PERDUS DANS UNE FORÊT PAR LEUR PÈRE.

Le-qist[1] n ian urgaz i'tahaln[2] d iat tem'gart' iarön did s sin tarwa, ian ofrok' d iat tferok't'. Ikén(n) z-zman[3] kra t'emmet'[4] temg'art', g'aman az d sin tarwa. Ikken mannīka i'tahaln[2] d iat iâḍni. G'ailli i'gan tawuri-ns ar iftū kaigat as, igmorn ar n itamż snat' tskorīn d kra n igdād; e'wurri n s tegemmī-ns, ifk tnin i temg'art' tsnū tnin, ar n ittasi iat' t'skort' intan temg'art'-ennes, ar n iakka tisnat' tskorīn é ufrok' d wultma s. Kénen g'ailli dekkan tsa'wul d sers t'emg'art', tnna i as : « a irgaz-īnô, ka'igat as ar t'ftüt' t'keltén g' odrar ar tadgwat' t'awit' ag' n snat' tskorīn ad d(i) kra n igdād;

a. 1. On conte qu'un homme, s'étant marié, eut de sa femme deux enfants, un garçon et une fille. Quelque temps après, la femme mourut lui laissant ses deux orphelins. Lui attendit un peu et se remaria.

Or cet homme avait coutume d'aller chaque jour à la chasse. Quand il avait pris deux perdrix et quelques oiseaux, il rentrait au logis et donnait le gibier à sa (seconde) femme qui le faisait cuire : il y avait une perdrix pour lui et la femme; l'autre était pour le petit garçon et sa sœur.

2. Les choses allaient ainsi, lorsqu'(un jour) la marâtre dit (à son mari) : « Mon homme, tous les jours tu vas courir la montagne jusqu'au soir, et tu ne rapportes que deux per-

[1] الغصّة. — [2] تَأَهل. — [3] الزمان. — [4] مات.

g'īlad drüsent' ikkūz midn, g'īlad ma tskert' i sin tarw' aiad? Hatnin moqqorn, azn tnin s dar kra iâḍni manig'a t'k'dāmen[5] f īgūian sn, ig' ur trīt' (e)nekkén ad ftūg' s mani iâḍni. » Isa'wul n sers urgaz-ennes, inna i as : « aska (e)ra d asn siggileg' manig'a t'k'dāmn[5]. » Askalens i'ftū ar isiggīl kullu ma ila was, wur n iūfī ma iran sén iferk'an elli-ns. Iwurri n, tnna i as : « g'īlad mr ra d asen tskert'? » Inna i as : « wur t as sneg'. » Tnna i as temg'art' : « awi tnin iaw was did k s tagant, tejlū tnin ar siggiln, ar dromen ftūnen s kra en temazirt' iâḍni. » Inna i as urgaz-ennes : « aska (e)ra tnin awig' dīd i, flek' tnin k' tagant. »

Han tafrok't' ellī imqorn f o'frok' ar tsflīd ma

drix et quelques oiseaux; c'est peu pour quatre estomacs[a]. Que vas-tu faire maintenant de ces deux enfants? Les voilà grands; envoie-les donc quelque autre part où ils travailleront à leur compte[b]. Si tu n'y consens pas, quant à moi je vais ailleurs. — Demain, lui répondit l'homme, je leur chercherai du service. » Le lendemain, il passa la journée en recherches; mais il ne trouva (personne) qui voulût de ses enfants. « Que vas-tu faire? lui dit sa femme à son retour. — Je ne sais. — Eh bien! fit-elle, prends-les quelque jour avec toi dans la forêt; tu les y laisseras; quand ils se seront fatigués à te chercher, ils iront dans un autre pays. » Le mari répondit : « Demain je les emmènerai et les perdrai dans le bois. »

3. Or la fille, qui était l'aînée, entendit la conversation

[5] خدم.

[a] Mot à mot : « hommes ».
[b] Mot à mot : « tête ».

itte'ni baba-s d inna-s. Tniker d tafrok't' 'lli **tasé n** iat terialt' g' ōfus-ennes, tnna d : « g'īlad ellig' **babat**-neg' ira 'g'n ijlu k' tagant', annasig' masa n **tallamg'**[6] ag'āras. » Ar tasī kra en tallūzin[7], d(i) kra en **tīnī**[8], d(i) kra en ez-zebīb[9], d(i) kra en ilammen; **tsmun** tnin, t'ege tnin k' tarialt'-ennes, t'gun. **Askalens**, han babat-sn i'senker tn; šanin kra. Inna i **asn**: « a tarwa-nô, ka'igat as t'ggawerm en k' ti'gemmī; g'īlad ad did i t'mūnem s tagant', at tstaram **īmik** ka'igat as ar aun iskar n tag'ausa i'fulkīn. » **Innan as**: « Nera, a babat-neg' ! » Enkern d, izwur asn babat-sen, itabaa"[10] tén ofrok'; t'ggerūn tafrok't' ar ftūn anškinnā s aftūn, han tafrok't' ar tasī īmik s īmik n g'ailli t'gan k' tarialt', ar t' teluah'[11] g' ôg'āras **īmik**

de son père et de sa mère. Elle se leva et se passa au **bras** un panier, disant : « Donc, puisque notre père veut **nous** perdre dans le bois, j'emporterai de quoi marquer le **che**-min. » Elle prit quelques amandes, des dattes, des raisins secs, du son, et mit le tout ensemble dans le panier, puis se coucha.

4. Au matin, le père éveilla les enfants. On mangea. **Alors** il dit : « Mes enfants, vous restez toujours à la maison; venez donc au bois avec moi; un peu de promenade chaque jour, cela vous fera du bien. » Ils répondirent : « Père, volontiers ! » On partit. En avant marchait le père, suivi du garçon; la fille se tenait en arrière, et tant qu'ils cheminèrent, elle puisa dans le panier et en jeta au fur et à mesure le contenu, par petites poignées[a], sur sa route.

[6] عمّ. — [7] اللوز. — [8] التّين. — [9] الزّبيب. — [10] تبع. — [11] لاح.

[a] Mot à mot : « peu à peu ».

s īmik, aillig′ d lekemen tożżomt en tagant′. Inna i asn babat-sn : « a tarwa-nô ggawurat′ g′īd; hat′én termim ar serī tt′qālem ar d n wurrig′ d k′ tögömört′, neftū n s t′egemmī. Amżat′ hama tšt̄ām, hama tssām ar d n aške′g′ d. »

Iftūn wurgaz an ar i′gummar g′odrar g′īk ʾllī iad illi iskār ka′igat as, aillig′ d iumż g′ailli d itamż g′ igdād d snat′ tskurīn. Ikkén ian ug′āras iâḍnin; iwurrī n s te′gemmī-ns.

Han iferk′an an ar t′qaln ar tużżumt in was, babat-sn wur n iwurrī s dar sen. Isa′wul n ofrok′ an meżżīn, inna d é wultma-s : « a wultma, ag′ l-uqt [12] ad babat′-neg′ d ar it′e′lī k′ te′gemmī ka′īgat as; ik′ trīt′ an neftū s te′gemmī. » Tnna i as tafrok′t′ : « ia ʾīlah [13] og′d. » Amżnin ag′āras ar zīgizn. Tzwar n tafrok′t′ ar temnad g′ailli tlŏh′ [11] n g′ o′g′āras, t′et′a-

5. Quand ils furent au milieu de la forêt, le père dit : « Mes enfants, restez ici; vous êtes fatigués. Attendez-moi jusqu'à ce que je revienne de la chasse; nous rentrerons ensemble à la maison. Tenez, voici de quoi manger et de quoi boire jusqu'à mon retour. » Il s'éloigna et chassa dans la montagne comme il avait accoutumé de faire; il prit sa proie ordinaire, des oiseaux et deux perdrix; ensuite, par un chemin détourné, il regagna son logis.

6. Les enfants avaient attendu jusqu'à midi; le père ne reparaissait point. Le petit garçon parla à sa sœur : « Ma sœur, dit-il, c'est l'heure où tous les jours notre père est (déjà) à la maison. Si tu veux, nous rentrerons aussi. — Par Dieu, en route! » reprit la fille. Ils se mirent en route, la fille en avant; celle-ci cherchait des yeux ce qu'elle avait

[12] الوفت. — [13] يا الله.

baa″ [10] t′én, aillig′ d lekemen t′ī′gemmī. Tnna ias tafrok′t′: « a gmo, kes̃m n s te′gemmī, t′ggawort n g′ ôseds an, nekkīn ad ggawerg′ g′ og′wan iâḍni ; han nežer ma itt′e′ni babat-neg′ d innat-neg′. » Ggawern ka′igat ian gīsen g′ ian ôseds.

Han imensī inwā; sers tén tamg′art′, bdū n tasī d iat′ tskort′, t′efk tén i urgaz-nnes, tasī n tisnat′ tskorīn, t′ge t′én ag′ le-guddām [14]-enns, tnnad i urgaz : « žer d g′īla ka′igat ian gīg-neg′ dar s iat′ tskort′! » Isa′wul n urgaz, inna d : « han taisg′art′-nnek, a ie′w-i! » Tsa′wul d temg′art′, tnna d : « han taisg′art′-nnek, a illi! » Han iferk′an sellan asen; enkern d ar tazza′ln. Isa′wul d ofrok′, inna i az d : « ha-iin, a ba′ba! » Ts′awul d tfrok′t′, tnna i az d: « ha-iin, a inna! » Lekemen tnīd, ggawern. Asén d dag′ iat′ tskort′ i sén iferk′an; bedôn tén netnīn

jeté sur le chemin et suivait la trace. Ils arrivèrent ainsi à la maison. « Mon frère, dit alors la sœur, tiens-toi dans cette mangeoire, et moi dans celle-ci; nous verrons ce que diront notre père et notre mère. » Ils se blottirent chacun dans sa mangeoire.

7. Or le souper était cuit. La femme le servit; ensuite elle commença par prendre une perdrix qu'elle donna à son mari; pour l'autre, elle la plaça devant elle et dit : « Regarde, maintenant chacun de nous a sa perdrix. » L'homme fit « Voici ta part, mon garçon. » Et la femme : « Voici ta part, ô ma fille. » Les enfants entendirent et s'en vinrent tout courant : « Me voici, papa! » disait le garçon. « Me voici, maman! » disait la fille. Ils se pressèrent contre leurs parents; ils prirent place et reçurent encore une perdrix à partager

[14] قدام.

se'nit-sen; temg'art' d urgaz-enns bdūn tissnat'. Sén(n) īmensī. Han iferk'an ftan ka'igat ian manig'a n igguan.

Tniker d temg'art', tebdūn[15] ar tzī d urgaz, tnna i as : « a wallī ifâaln[16] isker d tskarkst! Han iferk'an wur tnīn tejlit'; g'īlad ellig' d wurrīn s te'gemmī, nekkīn (e)ra d ftug' s manī iâḍnin. » Isa'wul d wurgàz, inna i as : « aska, (e)ra tnīn awig' s manī iaggôgn, wur(r) ad i'san ag'āras masa d twurrain s te'gemmī. » Tafrok't' ar a'sen tsflīd ; tasé n dag' tarialt'-nns ar n gīs t'ggā kra en tīnī[8] d kra en ez-zebīb[9] d ilāmn; tsmun d g'ailli tūfā t'egé t'īn k' tarialt'-nṇs. Askalens inker d babat-sen, inna i asen d : « a tarwa-nô, ia 'llaht'[13], mūnat' did i dag' ad gomorg'. » Sa'wuln d

entre eux, pendant que l'homme et la femme se partageaient la seconde. Après le souper, chacun des enfants s'en alla dormir comme de coutume.

8. Alors la marâtre se leva et commença à quereller son mari : « Ce sont là tes exploits, tes menteries! Tu n'as point perdu les enfants; et moi, puisque les voilà revenus, je leur cède la place[a]. — Demain, fit l'homme, je les conduirai bien loin, de façon qu'ils ne connaissent plus aucun chemin qui les mène chez nous. » La fille écoutait. Elle reprit son panier[b]; elle y mit encore dattes, raisins secs et son, tout ce qu'elle trouva.

9. Le lendemain, le père appela : « Mes enfants, allons! Suivez-moi encore à la chasse. — Volontiers, répondirent

[15] بدا. — [16] يعل.

[a] Mot à mot : « je m'en vais ailleurs ».

[b] Mot à mot : « pour y mettre des dattes, etc., elle réunit ce qu'elle en trouva et le mit dans son panier ».

iferk'an, innan as : « (e)nrā ad did k innmūn, ad wur tskert' zund i'dgam. » Isa'wul d ser sen, inna i asn d : « tawolat ad wur(r) akun feleg' zund i'dgam. » Ftün mun did s; izwar d wurgaz, t'etabaa''[10] t'·illi s, d ofrok' an i'gguran itabaa''[10] tn k' t'g'ordén. Ar zigīzn, han tafrok't' ar dag' tluwah'[11] (e)g'ailli t'ga n k' tarialt'-nns, ar t'ftū ar n tluwah'[11] īmik s īmik gūma-s itabaa''[10] t'én ar n ismūna g'ailli d tluwah'[11] wultma-s. Ar zigīzn aillig' d lekemenīn tożżomt' n udrar. Inna i asn d babat-sn : « a tarwa-nô, ggaura'tn g'īd, ha't'én tormīm, g'īlad (e)ra d wurrig', wur(r) an matleg'[17]. » Iftü n, igümör d aillig' d iumż dag' g'ailli bedda d itamż; iamż (o)n ag'āras iâḍnin, ewurri n s te'gemmī-ns, ia'f n temg'art', inna i as d : « g'assād tarwa-neg' wur(r) ad roh'en[18] s te'gemmī, felek' tnin g' manī iaggôgn. » Tsawul d ser s tem-

les enfants, nous vous suivrons; mais ne faites pas comme hier. — Cette fois, je ne vous abandonnerai pas comme hier. » Ils partirent ensemble, le père en tête, puis la fille, et le garçon par derrière. En marchant, la fille jetait peu à peu ce qu'elle avait dans son panier, et sur ses pas le garçon ramassait au fur et à mesure*. Quand ils furent en pleine montagne, le père dit : « Mes enfants, restez ici, vous êtes fatigués; je vais revenir et ne m'attarderai point. » Il alla chasser comme d'ordinaire, et, ayant fait sa provision, il suivit un autre chemin et rentra chez lui. Il trouva sa femme et lui dit : « Aujourd'hui, nos enfants ne reviendront pas ici, je les ai laissés très loin. — Ce soir, reprit-elle, au moment

[17] مطل. Cf. عطل, vulg. ég. « être en retard »; طلّ « différer un payement »; طال (طوّل) « prolonger, s'attarder ». — [18] راح.

* Mot à mot : « ce que sa sœur jetait en marchant ».

g'art', tnna i as : « ar tadguat' l-woqt'[12] n i'mensī, ad żreg'. » Ke'nĭn aillig' d inwa i'mensī, sersen t' bedun t'in dag'; tasī n iat' tskort' t'efke t'in é urgazenns, tasī n iat' tsers t'én le-guddām[14]-ennes. Isa'wul d wurgaz, inna i as : « ha taisg'art'-ennek, a ie'w-i! » Tsą'wul d temg'art', tnna d : « ha taisg'art'-ennek, a illi. » Ellig' sawu'ln se'nit-sen, wur asnin iwājeb[19] ian. Han temg'art' an tfrāh'[20] n, tnna d é urgaz : « Żr, g'īlad ngā d se'nit-neg', ainna illan nebdū t' se'nit-neg'. » S̃īn n i'mensī-ennesen; gun.

Han iferk'an ellī sénit-sen ggaworn g' odrar ellī k' tnin i'fl babat-sn. Ar iat' el-woqt'[12] isa'wul d dag' ofrok', inna i as : « a wultma, ia 'llah[13] og'd s te'gemmī! han babat-neg' isker d dag' zund i'dgam; el-woqt'[12] ad illan k' te'gemmī. » Tnna i az d wultma-s : « kl ag' d īmik. » Ki'nĕn krā. Isa'wul d ofrok', inna i az d :

du souper, je verrai (bien). » Ils attendirent. Quand le souper fut cuit et mis sur la table, on partagea. La femme choisit une perdrix et la donna à son mari; elle plaça l'autre devant elle. « Voilà ta part, ô mon fils! » dit l'homme. « Voilà ta part, ma fille, » ajouta la femme. A l'un comme à l'autre personne ne répondit. Cette femme en fut toute joyeuse : « Vois maintenant, dit-elle, que nous sommes tous deux, nous avons deux parts pour chacun de nous. » Ils mangèrent leur souper et dormirent.

10. Cependant les enfants étaient restés dans la montagne où leur père les avait quittés. A un moment, le garçon prit la parole et dit à sa sœur : « Allons, en route pour la maison! le père nous a fait comme hier; voici l'instant où il est rentré! — Attends un peu, » fit-elle. Après une pause, l'en-

[19] جاوب. — [20] فرح.

« a wultma, aškī d, an neš g'ailli d ufig' g' ôg'āras ellig' d nuška. » Ar ittasī g' el-jib[21]-nns kra en tīni[8] d kra n ez-zebīb[9] d kra n el-lūz[7], ar tnin isrūs g' ôkuba-ns. Han tafrok't' ellī tebdu[15] n ar t'alla, t'egellent'[22] iżer t gŏma-s ar t'alla, i'bdu[15] n ar ialla. Tsa'wul d wultma-s, tnna i az d : « a gmo, g'īlad aiag'n nejlād ag'āras en te'gemmī; g'ailli s tin aallemeg'[6], hat'én tsmunt'; żer d aḍô iad izri n, hat'in iūiel d kulle-šīt[23] n ilamn elli n loh'eg'[11]. » Ar t'ellin g' udrar sénitsen, aillig' d ilkem d g' iéd wur ūfīn a'gāras masa n twurrain. Tsa'wul d tfrok't', tnna i az d : « a gmo, g'uli ag'n s šejart[24] an ag gīs nens ar aska. » Ug'lin d s šejart'[24] 'llī; gūnen gīs, aillig' d ilkem d tożżomt' en iéd, ar sflīdn iuššan k' ka'igat' tasga.

Ifu n ez-zman[3], enkern d iferk'an an ar t'llin g'īd

fant dit de nouveau : « Approche, ma sœur, mangeons ce que j'ai trouvé sur le chemin par où nous sommes venus. » Il tira de sa poche des dattes, des raisins secs, des amandes qu'il plaça sur ses genoux. Alors la fille se mit à pleurer amèrement; en voyant ses larmes, son frère aussi pleura : « Mon frère, dit-elle, maintenant nous avons bien perdu le chemin de la maison; ce qui devait nous le marquer, tu l'as ramassé. Vois, le vent a passé et emporté tout le son que j'avais semé. » Ils errèrent dans la montagne. La nuit vint, ils n'avaient pas encore trouvé le chemin du retour : « Mon frère, dit la fille, montons sur cet arbre pour y passer la nuit. » Ils escaladèrent l'arbre et s'endormirent; mais, vers minuit, ils entendirent les loups qui hurlaient de toutes parts.

11. Aux (premiers) feux du jour, ils se remirent en quête

[21] الجيب. — [22] قليل. — [23] كل شي. — [24] شجرة.



wur d g'īd, ar tmnadn ian urgaz iaggôgn ezzeg' gīsen. Ftün s dar s ar tazzāln, aillig' d t'īn lekemen. Innan az d : « a irgaz ad i rebbīn[25] ad ag' d t'melt' ag'āras s kra en temazirt'. » Isa'wul d ser sn urgaz ad, inna i a'sn : « a tarwa-nô, nekkīn wur k'alidog'[26] kīgan k' temi'zar ad; g'īlad amża'tn tag'arast ad meżżīn, t'ftūm n did s ar d n tāfém sin ig'ara'sn, ian g' ozlemad d ian g'ôfasī. Amża'tn han snat' t'kôrin[27] n i'falan, iat' gīsent' t'gan tu'mlilt', iat gīsen t'gan toḍlait'; ik' tlekem ig'ara'sn, tloh'em[11] tnin s i'ginnā[28], innad t'kka n tumlilt', tamżom t'; innad t'kka d toḍlait', a t'én wur tamżom. »

Zaidnin sén iferk'an an ar zigizn. Isa'wul d ofrok', inna d e wultma-s : « a wultma, fk iéd t'ikôrin[27] an, at neżereg'. » Iamż tnin dar wultma-s, ar ser sn

de çà et de là; enfin ils aperçurent un homme dans le lointain et coururent vers lui : « Pour l'amour de Dieu, lui dirent-ils dès qu'ils furent proche, indiquez-nous un chemin qui conduise à quelque pays. — Mes enfants, répondit l'homme, moi-même je ne fréquente pas beaucoup dans ces parages; mais prenez ce sentier; vous le suivrez jusqu'à ce que vous trouviez deux chemins, l'un à gauche, l'autre à droite. Voici deux pelotes de fil, une blanche, une noire : quand vous serez au carrefour, jetez-les en l'air et prenez le chemin du côté où ira la blanche. Pour le chemin de la pelote noire, évitez-le. » Les enfants s'éloignèrent.

12. En route, le garçon dit à sa sœur : « Sœur, donne-moi donc ces pelotes, que je voie. » Il les prit de sa sœur et se

[25] ربّ. — [26] خلط «fréquenter», خلّط «emmêler». — [27] كرّ، كُرّة. — [28] جَنّة.

i'tlaâb[29], ar tnin itluah'[11] iat' s iat', ismun tnin g'īkan aillig' d kulle-šī[23]-tn t'fsint', k'aldnt'[26]. Inker d ofrok' an iloh'[11] tnin, ar izzigiz d wultma-s, aillig' d ɬekemen d sén ig'ara'sn. Tsa'wul d wultma-s, inna i az d : « a gmo, ha sén i'gara'sn d elli s ag' inna wurgaz 'llī, fk iéd t'ikôrin ellī ag' ifkā. » Isa'wul d ufrok', inna i az d : « a wultma ar ser sen tferrajeg'[30], aillig' d helkent'[31], ɬoh'eg'[11] tnin. » Tnna i az d : « a gmo, ha ieg' dag' nra d nejlū ag'āras. »

Amżnin ian g' ig'ara'sn ellī ar zigi'zn, aillig' d i'lkem d g'ie'd, wur n ūfīn amia n ɬ-aamert'[32] g' ug'āras-ennesn. Ar temnadn g' ia ɬ-makān[33] iaggôgn kra n ti'faut' ; aillig' d t ɬekemen a'fin d iat' ti'gemmī możżīkn a'fin tid trżom. Kešemnin, t'qen tiflūt'. Ellig' d kešmn, ar tmnadn iat' tag'znt', tsa'wul d ser sn, tnna i asn d : « man ikšm n? » Tsa'wul d

mit à jongler, les lançant, les rattrapant l'une après l'autre, jusqu'à ce qu'elles fussent toutes dévidées et le fil embrouillé. Alors il les jeta et rejoignit sa sœur. Quand ils furent arrivés aux deux chemins, celle-ci lui dit : « Mon frère, voici les deux chemins dont nous a parlé cet homme, rends-moi les pelotes qu'il nous a données. — Ma sœur, je me suis amusé avec, et comme elles étaient toutes défaites, je les ai jetées. — Ah ! mon frère, nous voilà encore égarés ! »

13. Ils s'engagèrent dans un des deux chemins et marchèrent jusqu'à la nuit, sans rencontrer sur leur route aucun lieu habité. (Enfin) ils virent au loin une lumière, et en avançant dans la direction où elle brillait, ils parvinrent à une cabane dont la porte était ouverte. Ils entrèrent. La porte se referma. Ils virent alors une ogresse qui leur de-

[29] لعب. — [30] تبرّج. — [31] هلك. — [32] عامر, عمار. — [33] مكان.

tafrok't' tnna i az d : « nekkunin, a tafqert'[34] ! » Tsa'wul d ser sn, tnna i asn : « minna'u a te'gam? » Tnna i az d tafrok't' : « nekkīn d ugmo. » Tsa'wul d tag'znt', tnna i as : « ha-ién wur sfa'weg', wur temna'deg' kīgan, ggawura'tn k' th'anūt[35] an ar d a'un fk'eg' īmensīnnūn. » Han afrok' ie'ksôd n inna d wultma-s : « han k'tad (e)ra d ag' n tš g' iéd ad. » Tnna i az d wultma-s : « wur teksôt a gmo. » Ggaworn ar t'qăln, aillig' d tawi asn d kra n og'rom; tnna i asn d : « amżatn g'wad, ar askā żorog' mar ra d a'un skereg'. » Tftu n tebdū[15] ar n tsenwa īmensi-ns. Tag'znt' man tsenwa kra en tefūī n eg'uial; tnwā wur tnewī tš tén, t'gun d.

Askalens tniker d, tnna i asn d : « a tarwa-nô, g'īlad wur dar i ma d štag' g'-ass-ad é īmensī-nô;

manda : « Qui entre? » La fille répondit : « C'est nous, madame![a]. — Combien êtes-vous? — Moi et mon frère. — C'est que je ne vois pas, je ne distingue pas très bien. Restez dans cette petite chambre, je vous apporterai votre souper. » L'enfant eut peur : « Elle va nous manger cette nuit, » dit-il à sa sœur. Celle-ci le rassura[b]. Ils se tinrent cois[c], jusqu'à ce que l'ogresse leur donnât un peu de pain, en disant : « Mangez ceci; demain j'examinerai ce que je ferai de vous. » Elle alla ensuite faire cuire son souper. Ce qu'elle faisait cuire, c'était de la viande d'âne; et, cuite comme crue, elle l'avala, puis dormit.

14. Le matin, elle se leva et dit aux enfants : « Je n'ai plus rien à manger pour mon souper de ce soir; je sors,

[34] بغيرة. — [35] جانوت.

[a] Mot à mot : « ô vieille ».
[b] Mot à mot : « sa sœur lui dit : « N'aie pas peur, mon frère ».
[c] Mot à mot : « ils demeurèrent dans l'attente ».

g'a * d ftug' annawig' kra waman g' uiddīd-īnô; ig' n wur ūfīg' ma d š̄tā, ie'wi kun d ôrebbī[25] a t'gim īmensī-nô. » Tfg'on. Iferk'an an bedūn[15] ar allan se'nit-sn. G'iggī en te'gemmī iżer tnin ian ogaiwaar. Inna i asn d : « a tarwa, a ur tellām, (e)ra d a'un mleg' mainnkaad tru'gguelem. Asia'tn krat tumsin an, iat' gīsnt', ik' t' (e)t'loh'em[11], g'ailli gīs illan ar inskār kīgan n iš̄ejar[24]; han tisnat' ik' tén t'loh'em[11] ar tskār asif n waman; han tiskrāt ar n tskār laumas[36]. Katn ag'āras, nekkīn ra n t'bbig' taiddit' i teg'znt'. » Nikern d i'ferk'an an ar ftūn g' og'āras. Tag'znt' akōd-nak'[12] t'qarreb[37] n s ti'gemmī, inker d ôgaiwaar ibbī asn taiddīt' ellin-s, fīn az d waman. Turrin dag', t'ege'nu t'in ar tezzigiz ar d tlikem talaint', t'aammer[38] t'in dag' s waman ar tezzigiz ar d t'qarreb[37] ti'gemmī,

avec mon outre pour apporter de l'eau; et si je ne rencontre rien de bon à manger, c'est Dieu qui vous aura amenés pour me servir de souper. » Les pauvres enfants se mirent à pleurer. Du haut de la maison un corbeau les voyait. Il leur parla : « Enfants, ne pleurez pas. Je vais vous indiquer les moyens de vous sauver. Acceptez ces trois sachets : si vous jetez ce que renferme le premier, vous verrez paraître [a] un fourré d'arbres; si vous jetez le contenu du second, ce sera une rivière; avec le troisième, des rasoirs. Prenez du champ, moi je vais crever l'outre de l'ogresse. » Les enfants gagnèrent aussitôt la route, et au moment où l'ogresse s'approchait de la maison, le corbeau s'élança et lui creva l'outre; l'eau se répandit. L'ogresse s'arrêta, raccommoda l'outre et retourna pour la remplir de nouveau à la fontaine. Près de la maison,

[36] الموس, pl. المَوَاس. — [37] قرّب. — [38] عمّر.

* *Sic.* — [a] Mot à mot : « cela produira ».

han agaiwa'r ibbī as tén tisnat' tuwa'l. Tnna d : « kra en tematart[39] aiād! i'ferk'ān ellī ellanin k' ti'gemmī (e)ra d erweln. » Tftu n s ti'gemmī, wur tūfī ian, ar n t'ikkat' agaiü-ns s og'rāb aillig' termī; t'ftü n ar tazzāl ar temnād g'illīd kan i'ferk'ān ellī, ar tazzāl.

Aillig' d t'qarreb[37] d ātn tlikm, t'gelleb[40] d tafrok't' ellī, tnna i az d : « a gmo, ar n tenma'deg' kra ar itazzāl t'gordin-enneg' i'lan anšk n ogdīd. » Ar tazzaln, t'gelleb[40] d, tnna i az d : « a gmo, hat'in g'īlad ar t' temna'deg' i'la d anšk n o'răm. » Ar tazzaln; ken īmik, t'gelleb[40] d tafrok't', tnna i az d : « a gmo, tag'zönt' aiād ag' d i'lkemen! » Tfsī n iat' tūmist' t'loh'[11] tin g' ôg'āras. Nikern d kada n ešejari[24]. T'kkén īmik ar t'temnād, t'ežrī t'in. Tfsī n iat'

le corbeau (fondit) une seconde fois sur l'outre et la creva : « Étrange! dit l'ogresse. Les enfants qui sont là-dedans vont se sauver. » Elle entra dans la cabane; il n'y avait plus personne. Alors elle se frappa la tête contre les murs en poussant des cris; puis elle courut dehors, et ayant reconnu dans quelle direction étaient les enfants, elle se mit à leur poursuite.

15. Comme elle était sur le point de les atteindre, la jeune fille se retourna : « Mon frère, dit-elle, je vois quelque chose qui court derrière nous; c'est gros comme un oiseau. » Ils reprirent leur élan. La fille se retourna : « Ce que je vois maintenant, c'est gros comme un chameau! » Ils s'élancèrent encore; après un temps elle se retourna : « Mon frère, c'est l'ogresse, elle est sur nous! » Elle ouvrit un sachet, jeta le contenu sur la route et un fourré d'arbres sortit (de terre). Au bout d'un instant, elle revit l'ogresse. Elle ouvrit un

[39] Cf. مَأثرة et مُؤَثِّر. — [40] تغلّب.

iâḍni t'loh'[11] tin g' ôg'āras; ar tt'mnad, inker d ian wasif muqqorn. Ar tazzaln; kin d kra ar tmnadn; tag'znt' dag' tlikem tnin. Tās n tafrok't' iat' tūmist' iâḍni, tfsī t'in, tloh'[11] tin g' ôg'āras. Īg n kulle-šīt[23] ag'āras 'llī lau'mas[36] de tīsnt'. Han tag'znt' ar t'eftū, lau'mas[36] ellī ar as t'ebbīn idarn-ns, tīsnt' ar as t'kššem n g' idarn-ennes. Wur söl tzdar a'tnin tlikem. Tsawul d ser sn, tnna i asn : « a tarwa-nô, g'īlad ellig' d trwulem, ak kunin wussag'[41], i'g' n tūfam g' ôg'āras-innun ian izimr i'gun g' ôg'āras i'lin g'iggī-ns tuzlin, ar it'e'nī « ma iéd itks n ta'dut ad g'iggī-nô », ad as t wur t'kism. » Tnna i asn d t'isnat' : « a tarwa-nô, ig' n tūfam sén igdād mag'n d, a tnin wur tfukkum[42]. » Tiskrat' : « a tarwa-nô, ig' n tūfam

second sachet, le jeta sur le chemin qui fut coupé par un grand fleuve. Ils (hâtèrent) leur course. Bientôt ils virent l'ogresse sur leurs traces. Le troisième sachet, lancé par la fille, fit un sol tout de rasoirs et de sel.

b. 16. L'ogresse n'arrêta point sa poursuite, mais les rasoirs lui coupèrent les pieds pendant que le sel pénétrait (dans les blessures); elle ne pouvait plus avancer. Alors elle appela : « Mes enfants, puisque vous voilà sauvés, je vais vous faire une recommandation : si vous venez à rencontrer un agneau couché en travers du chemin, avec des ciseaux sur le dos, et criant : *Qui me tondra la toison qui me couvre?* ne l'écoutez point[*]. Une autre recommandation : Si vous trouvez deux oiseaux se querellant entre eux, ne les séparez point. Enfin, mes enfants, si vous faites une troisième rencontre

[41] وصّى. — [42] فكّ.

[*] Mot à mot : « ne la coupez point ».

snat′ te′gudār[43] aammernin[38] s waman fúlkinin ag gīsn wur tsum. » T′wurri n fell asn tag′znt′.

Zaidnin ar zigi′zn sénit-sn, aillig′ d lekemen ian izi′mer izzül d k′ tamā n ôg′āras, i′lin fell ạs tüzlin, ar it′e′ni : « ma iéd itkis n ta′dūt ad f orebbi[25]? » Ūtn, zrin d i′ferk′ān an, ajjin t. Tnna i az d tafrok′t′ i gma-s : « hat′in, a gmo, timi′tar[39] en tg′ausiwin k′šennin[44] aian! » Zrin d aillig′ d lekemen ian(n) makān[33], a′fin d sén igdād ar tmag′an : isa′wul d ian gīsn, inna : « marr ag′ ifru n? » Ūtn i′ferk′ān an zrin ajjin tn măg′n. Ar zigi′zn, aillig′ d lekemen snat′ tugdār[43] aamernin[38] s kra n waman fu′lkinin. Isa′wul d ofrok′, inna i az d : « a wultma, (e)ra d sug′ ing′a i fad. » Tsa′wul d wultma-s, tnna i az d : « a gmo, aman an wur adiln[45], t′amat′art′[39] n(i) kra ik′ũšn[44] aiād, nra a t nzrī, ar t′tmnat′ g′ailli kullu[46]

de cruches pleines d'une belle eau, n'y buvez point. » L'ogresse les quitta là-dessus.

Les enfants se remirent en route. Ils rencontrèrent un agneau étendu sur le bord du chemin, avec des ciseaux dans (sa laine). L'agneau disait : *Qui me coupera cette toison, pour l'amour de Dieu?* Ils le frappèrent et passèrent le laissant là : « Présage de quelque danger, » dit la fille à son frère. Ensuite ils arrivèrent à un endroit où deux oiseaux se battaient. L'un d'eux dit : *Qui donc mettra la paix entre nous?* Les enfants les frappèrent et passèrent, les laissant à leur querelle. Plus loin ils rencontrèrent deux cruches pleines d'une eau magnifique. Le garçon dit : « Ma sœur, je vais boire. Je meurs de soif. — Mon frère, reprit la fille, il ne faut pas se fier à cette eau; elle ne présage rien de bon. Passons. Considère

[43] فدرة. — [44] خشن et حشى. — [45] عدل. — [46] كلّ.

f nezrī, g'īlad zrī ag' n h'atta[47] g'īla g'wīd. » Isa'wul d gŭma-s, inna i az d : « iag'i i n i'rifi wur(r) akem n t'abag'[10], (e)ra d sug'. » Iftū n s iat tegdurt[43], i'kun n gīs annīsū, iéleh't[11] netan ula tagdūrt[43], tg'ām n iat' wah'dut'[48] taammern[38] s waman.

Han tafrok't' ar tajjāb[49], lah'[11] n gŭma-s ula' tagdurt'[43] 'llī. Tzaid n ar tezzigiz wah'dut'[48], aillig' t'qarreb[37] d iat' temazirt' ta'f n g'ôg'āras ian omksa. Tnna i az d : « ai 'rgaz ad, irebbīn[25], a iid t'melt' ag'āras. » Isa'wul d ser s, inna i az d : « han tamazirt' wur n taggôg; ig' ad tsiggilt' mănīg' ad t'k'damt'[5], 'llan kīgan en lem-mawākn[33]. » Tnna i az d : « a sīdi[49 bis], ik' trit' a iéd tezznz d kra g'(i) ehidār ad. » Inna i as : « rig' imma d netni gan win wuskain. » Tnna i as : « Zunz ié tn d. » Izznz as tn. Tasī tnin,

ce à quoi nous avons échappé jusqu'à présent, puissions-nous de même éviter ceci ! — Je suis en feu, je ne t'obéirai pas et je boirai. » Il alla vers une cruche, se pencha pour y boire et disparut avec elle, au grand saisissement de sa sœur [a].

c. 17. La pauvre enfant continua sa route toute seule. Au voisinage d'un pays, elle croisa un berger : « Berger, dit-elle, pour l'amour de Dieu, enseignez-moi mon chemin. » Le berger répondit : « Il y a un pays qui est proche; si tu cherches où travailler, il n'y manque pas d'endroits. » La fille reprit : « Vous plaît-il, monsieur, de me vendre quelques-unes de ces peaux ? — Certes, mais ce sont des peaux de lévrier. — Vendez-les moi donc. » Il les lui vendit; elle

[47] حتّى. — [48] واحد. — [49] تعجّب. — [49 bis] سيدى.

[a] Mot à mot : « il disparut, lui et la cruche; il resta une seule cruche pleine d'eau. Cette fille fut étonnée de la disparition de son frère et de cette cruche ».

tk'allas[50] az d, tftū n ar ian i'g'zr. T'ggaworn ar t'ebbī ehidar, ar t'igginnū, aillig' gīsn tsker d iat' le-ksūt[51] en wuskain. T'ejarreb[52] t'in, tlūs t'in, t'nna d : « k'tad ar ra n (e)lessag' ar d żrog' t'amazirt' mamnikā t'ga. »

Tftū n aillig' d tlikem n tamazirt', t'loh'[11] n ti'melsit' ellin-s, tkesm n s le-ksūt'[51] ellin en twuskait', ar t'ftū zund wuskain. Tlikem n d i'mi en iat' ti'gemmī, t'ggawor n gīs. Izri n iu-s n ian o'gellīd, inna d : « g'ik ad īfulkī wuskai ad neg' d twuskait! » Ilkem t'in, iamż t'in, īg as n iat' tsmōrt', iawi t'in s te'gemmī, iaj t'in g' iat' talebīt[53] k'tamā n g'illī g'a igguan. Ar kullū[46] t'īnin ik'de'mn[54] : « ifūfa d iu-s n o'gellīd iat' twuskait' īfulkīn. » Fkīn az d īmensī-ns, sūn as manig'a t'gguan. Ggaworn ar tożżomt' n iéd.

paya et monta vers un petit coteau. Là elle tailla les peaux et, les cousant ensemble, elle confectionna un vêtement (en forme) de lévrier. Elle l'essaya et se dit : « Je m'habillerai donc de ceci pour voir comment est ce pays. » Elle partit et, aux approches de la ville, elle ôta son vêtement ordinaire, entra dans son costume de levrette, et, trottant comme les lévriers, elle (parvint) à la porte d'une maison, où elle s'arrêta.

18. Le fils du roi vint à passer : « Lévrier ou levrette, dit-il, quelle jolie (bête) ! » Il alla à elle, s'en empara, lui passa un collier et l'emmena au palais. Il la mit dans une chambre voisine de celle où il dormait. Et tous les serviteurs disaient : « Quelle jolie levrette a trouvée le prince ! » On lui apporta son souper ; on lui fit un lit. Vers minuit le prince entendit tousser

[50] خلّص. — [51] الكِسْوَة. — [52] جرّب. — [53] البيت. — [54] خدم, خدّام.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Han iu-s n o'gellīd isellāi kra ar n ittüsū īmik s īmik. Inna d : « k'tad wur d tasūt' n īdan, tasūt' en midn aiad. » Ifāqn[55] ar itaggua g' ian enqebī[56] t'īlin t'i'faut'; ar n itemnad iat' tafrok't' a illan g'(e) lebīt'[53] elli iūjja t'in. Ar aska ellin-s, i'ftū n, irżm as n, iawī t'id. Iggawer n d kra n wussan. G'ik ellī issn iz d tamg'art' a t'gā, isa'wul n ser s. Tnna i az d : « tafrok't' adgig', ha ma iéd ijran[57] aillig' d elkemog' d g'īd. » Isa'wul n ser s iu-s n o'gellīd, inna i az d : « g'ilad ad dīd m taheleg'[2] ik' trit'. » Tsa'wul d tafrok't' ellī tra d.

Inna i az d i baba-z d : « a ba'ba, ra n taheleg'[2]. » Nikern d aitma-s ar tezén. Innan as : « i'ra n itahl[2] twuskait'! » Ar dīd s tūzén ba'ba-s, inna i az d : « a iéw-i, ik' tūfīt' ma d t'tahelt'[2]. » Inker d iskern

à petits coups : « Ce n'est pas ainsi que toussent les chiens, se dit-il; c'est une toux humaine. » Par une fente, il aperçut de la lumière; il regarda et vit une jeune fille dans la chambre où il avait laissé la levrette. Au matin, il lui ouvrit et la conduisit (dans son appartement). Ils restèrent ensemble quelques jours.

19. Voyant qu'il avait reconnu qu'elle n'était point de la race des levrettes *, elle lui avait avoué qu'elle était une jeune fille et lui avait conté ses aventures jusqu'à son arrivée au palais. Le prince alors lui dit : « Je vous épouserai si vous y consentez. » Et elle consentit. Il (alla trouver le roi) son père et lui dit : « Mon père, je veux me marier. » Les frères se levèrent, disant avec colère : « C'est une levrette qu'il

[55] Cf. بفاء. — [56] وقب et نقبة. — [57] جرى.

* Mot à mot : « que femme elle était ».

tamg'ra. Kulle-sīt [23] n aitma-s wurrin, anneftün s g'illīg' i'ra n i'tahel [2] gŭmat'-sn. Itahel [2] n isker n tamg'ra. Tfg'(o) n tafrok't' 'ellī ilsan kadā en temelsā d kadā en t'g'a'usiwin tfulkī, wur illi ma d as izdarn k' tamazirt' an ellig' d t'lla. Enkern d i'semgan twiwin ellig' d żran tafrok't' ellī tlisan, ftün ar tazzālen ar t'e'nin e u'gellīd tarwa-ns : « wur d twuskait' ad dar s, iat' tafrok't' ellin wur illin k' tamazirt' ad. » Enkern d ar tazzālen. Skern d iat' temg'ra imqorn f menna'u wussan f tafrok't' an.

A g'ailli minsella ag' dar lejwad; audk' tin e wiad.

épouse. » Le roi se fâcha aussi, ajoutant : « Tu as trouvé ton épouse. » Il se leva pour commander la noce [a]. Les princes se retirèrent, ne voulant pas assister au mariage de leur frère.

20. Les épousailles se firent donc. La mariée sortit couverte de vêtements et de parures magnifiques, telles qu'on ne pouvait en (imaginer) dans ce pays. A la vue de cette jeune fille (si richement) parée, les esclaves et les négresses s'en furent précipitamment dire au roi et à ses enfants : « Ce n'est pas une levrette qui est avec le prince, c'est une fille sans pareille [b]. » Ils se levèrent et accoururent (pour la voir). On fit une fête splendide pendant nombre de jours, en son honneur [c].

Ceci est un conte que j'ai entendu de la bouche (du maître-conteur O'MAR EHEHI [d], de la cavalerie impériale), et je le conte à mon tour à un autre.

[a] Mot à mot : qu'ils fissent la noce ».

[b] Mot à mot : « il n'y en a pas dans ce pays ».

[c] Suivent d'autres épisodes qui ne se rattachent à ce récit que par le désir de conter.

[d] De H'ah'a, entre Mogador et le Sous.

BIBLIOGRAPHIE OTTOMANE.

NOTICE

DES

LIVRES TURCS, ARABES ET PERSANS

IMPRIMÉS À CONSTANTINOPLE

DURANT LA PÉRIODE 1304-1305 DE L'HÉGIRE (1887-1888)

(CINQUIÈME ARTICLE),

PAR

M. CLÉMENT HUART.

Petit à petit, la librairie ottomane emprunte à l'Europe ses usages; elle tend à fournir aux lecteurs des facilités que ne connurent jamais ceux qui, naguère encore, allaient fouiller les boutiques du bazar et de la mosquée de Bayézid pour y découvrir les nouveautés littéraires de l'année. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler les progrès indéniables accomplis dans l'impression. Quel est l'orientaliste qui ne se souvient avec terreur du temps où les presses de l'Orient ne fournissaient que d'informes grimoires, dont la lecture était cent fois plus pénible et plus hasardeuse que celle d'un manuscrit? Il n'en est plus ainsi aujourd'hui; les éditions sont mieux soignées, les tirages plus nets. La librairie s'est mise à la portée du public; les vieux bouquinistes occupent encore leurs places sous les sombres voûtes du grand bazar,

mais le mouvement moderne n'est plus là, il s'est porté du côté des bâtiments de la Sublime-Porte. Sur le *Divân-Yolou*, la grande rue qui monte de Sirkédji-Iskélési à la porte Ouest de la grande caserne où sont installés tant bien que mal le Grand-Vizirat, le Ministère des affaires étrangères, le Conseil d'État, se multiplient les boutiques *alla franca* où s'étalent, derrière les vitrines, les dernières publications de l'année.

Une innovation à signaler qui, bien comprise, rendrait inutile la publication de notices continuée depuis longtemps déjà dans le *Journal asiatique*. Plusieurs libraires ont commencé à faire paraître des catalogues contenant l'indication des volumes enfouis dans leur magasin. Notre avant-dernière notice a déjà loué l'initiative prise dans cette voie par Arakel-Éfendi. Son catalogue, qui ne se donnait pas gratuitement, a été remplacé par deux autres parus, l'un en 1304 et l'autre en 1305, qui ne coûtent rien. Ohannès-Éfendi, propriétaire de la librairie *Vaṭan* « la patrie », Kirkor Éfendi, directeur de la librairie *'Açr* (transcrit *Assir*) « l'époque », et d'autres encore, ont annoncé sous la même forme leurs publications ou les ouvrages qu'ils ont en nombre. Malheureusement ces catalogues, où le titre de chaque livre est suivi d'une courte notice, ne contiennent pas les indications usuelles de la bibliographie, le format, le nombre de pages, le lieu d'impression, la date; ils ne peuvent donc rendre les services qu'on serait en droit d'en attendre. On voit que la librairie a bien de la peine, à Constantinople, à prendre son essor.

La littérature française continue à fournir aux traducteurs un vaste champ qu'ils défrichent peu à peu. Parmi les ouvrages de ce genre qui ont vu le jour dans la période de ces deux années, et qui ne figurent pas dans notre notice, je citerai, dans le genre du roman, بر محكومك صوك كونى « Le dernier jour d'un condamné », de V. Hugo, traduit par 'Ali Nihâd-bey; فاميليا چوجقلرى « Les fils de famille », d'Eugène Süe, traduit par Fazli Nédjib-Éfendi; اوج فستانلى قيز « La fille aux

trois jupons », de P. de Kock, traduit et « adapté aux mœurs ottomanes »; « La comtesse Sarah », de M. G. Ohnet, par Çâïm-bey; « La vieillesse de M. Lecoq », de M. Fortuné Duboisgobey, par Tevfîq-bey, de Salonique; ۱۱۳ نومرولی جزودان « Le dossier n° 113 », d'Émile Gaboriau, par Ḥuseïn Raḥmi-bey; et parmi les pièces de théâtre, ایکی قورقاقلر « Les deux timides », d'Eugène Labiche et Marc Michel, que Ḥamid bey, professeur au lycée impérial de Galata-Séraï, a fait passer dans la langue turque, et چوجق خرسزی بر قاری « Une voleuse d'enfants », que 'Abdullah Mazhhar-bey a traduit du drame d'Eugène Grangé et Lambert Thiboust. M. Jules Sandeau a fourni à Mosṭafa Réchid-bey l'occasion d'une adaptation sous le titre de خیال شباب « Imaginations de la jeunesse »; Khéïr-uddin-bey, de Lescovik, a traduit un roman intitulé گنجلك یا خود صوك فالجی قاری « La jeunesse, ou la dernière magicienne »; Aḥmed Djevdet-Éfendi, d'Erzeroum, a réuni sous le nom de هوسانم « Mes ambitions », un certain nombre de morceaux également traduits; un volume, qui s'appelle والده‌یی آرایکز « Cherchez la mère », est une traduction de Mlle Anaïs Ségalas. La vieille « Farce de maître Pathelin » s'est vu mettre à la portée des lecteurs turcs sous la forme d'une comédie en un acte intitulée طولاندریجینك صوكی « La fin de l'escroc ». Véli-bey, employé comme traducteur au Palais impérial, est seul à avoir puisé dans la littérature allemande, avec sa comédie دایی ایله یکن « Oncle et neveu ».

S. A. Aḥmed Véfîq-pacha a bien voulu, comme précédemment, distraire de son temps quelques minutes pour apporter à la présente notice les corrections que lui suggérait sa profonde érudition, ce dont nous lui sommes vraiment obligé.

Péra, janvier 1889.



I

THÉOLOGIE, SCIENCES RELIGIEUSES, LÉGISLATION.

1. اثبات واجب « La preuve nécessaire », par Ḥaqqî-Éfendi, président du tribunal civil de 1re instance de Castamouni. 1304. Prix : 2 piastres.

2. اصطلاحات عدليه « Les termes techniques de la justice », vocabulaire des termes judiciaires en français et en turc, par Naẓrèt Ḥilmi-Éfendi, avocat. En 20 fascicules. Chez Qarabet et Qaspar. 1304. Prix de chaque livraison : 1 piastre.

3. اصول محاكمهٔ حقوقيه قانون موقتى شرحى « Commentaire sur le code provisoire de procédure civile », par Yorghaki-Éfendi, substitut du procureur général près la Cour de cassation, et Chevkèt-bey, premier président du tribunal de 1re instance de Péra. Par fascicules. 1304.

4. اصول محاكمه‌نك تاريخچه‌سى « Petite histoire de la procédure », depuis le temps du prophète Mahomet jusqu'à nos jours, par le molla Ismâ'îl Sam'î-Éfendi, licencié de l'École de droit. Chez Qarabet et Qaspar. 1304. Prix : 100 paras.

5. اوامر ونظامات مجموعه‌سى « Recueil des ordres viziriels et des règlements », contenant les différentes pièces émanées de l'autorité judiciaire et administrative, les correspondances officielles, les circulaires adressées aux gouverneurs des provinces

et aux tribunaux, etc. Par fascicules. Chez Apraham-Éfendi. 1305. Prix du fascicule : 40 paras.

6. ايقاظ الاخوان « L'éveil donné aux frères », traduit de l'arabe en turc par Méḥémet Kiâmil-Éfendi d'Herzégovine. 1304.

7. بيان حقيقت « L'exposition de la vérité », par ʿAli Ḥaïder-bey, directeur des archives au Ministère de l'intérieur. Chez Arakel. 1305. 1re partie. Prix : 3 piastres. 2e partie : « Exposé du mystère de la trinité ». Prix : 100 paras.

8. پولیس جزءدانی « Le portefeuille de l'agent de police », manuel des officiers de police judiciaire, par Émîn ʿOsmân-bey, ancien président du tribunal correctionnel de Gueurudjeh. 1304.

9. تاريخ حقوق بين الدول « Histoire du droit international », par Ibrâhîm Ḥaqqî-bey. Chez Qarabet et Qaspar. 1304.

10. تجار منشاتى « Formulaire commercial », par Mihri-Éfendi, employé au bureau de la traduction et de la correspondance étrangère du Séraskiérat. 1304. Prix : 100 paras.

Modèles de pièces relatives au droit commercial, procurations, actes de garantie, contrats, compromis, concordats, etc.; suivis d'un vocabulaire turc-français des termes employés.

11. تجارت بريه وبحريه حقندهكى احكام ومسائل قانونيه‌نك خلاصه‌سى « Résumé des règles et des ques-

tions judiciaires relatives au commerce terrestre et maritime », ouvrage traduit et compilé par Rè'èfet-bey, greffier à la section commerciale de la Cour d'appel. 1305. Prix : 6 piastres.

12. تشريح قانون تجارت « Examen anatomique du Code de commerce », par Nazrèt Hilmi-Éfendi, avocat. Vol. III et IV. Chez Qarabet et Qaspar. 1304-1305. Prix de chaque volume : 7 piastres et demie.

Voir *Bibliographie ottomane*, 1887, n° 12.

13. تعرفه‌لى صك قوانين « Formulaire légal, avec tarif », 2e édition, revue et corrigée, par Ṭal'at-bey, licencié de l'École de droit, ex-substitut du procureur impérial de Serfitchè. Chez Arakel. 1304. Prix : relié, 32 piastres.

Voir *Bibliographie ottomane*, 1885, n° 11, et 1887, n° 25.

14. حاشيه‌لى ملتقى « Le *Multéqâ*, avec un commentaire marginal », nouvelle édition, par le molla Ḥâddji Ismâ'îl Ḥaqqì-Éfendi Khodja-Zâdéh, de Drama. Lithographié par les soins d'Aḥmed Djémâli-Éfendi de Philippopoli, bibliothécaire de S. M. le Sultan. Imprimerie Maḥmoûd-bey (édité par Çabri). Chez Ḥâddj 'Alî Éfendi de Philippopoli, au grand bazar. 1305. Prix : 40 piastres.

Sur le *Confluent des deux mers*, qui est resté l'unique code de l'Empire ottoman jusqu'à l'ère des réformes ou *Tanzimât*, consultez Hammer, *Histoire de l'Empire ottoman*, t. VI, p. 253; Hadji-Khalfa, t. VI, p. 102, n° 12848; et sur les di-

verses éditions de cet ouvrage, Zenker, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 178, n° 1449, et t. II, p. 90, n° 1127.

15. درر السعيد المسمى بجوهر الفريد «Les perles de l'homme heureux, appelées le joyau unique», traduction turque, par ʿAlî-Behdjet-Éfendi, employé aux archives de la division de la dette au Ministère des finances. Chez le relieur Ḥâfik-Éfendi, à la mosquée de Bayézid. 1305. Prix : 20 paras.

16. رحيق الكوثر من كلام الغوث الرفاعي الاكبر «Le vin du Kauther, paroles du grand chef spirituel Er-Rifâʿî», cent apophtegmes choisis du chéïkh Rifâʿî (Aḥmed el-Kébîr), réunis par Sérâdj-uddîn el-Makhzoûmi, en arabe, traduits en turc par Qadrî-bey, second secrétaire du Palais impérial. 1304.

17. رهبر طالبين مجله «Le guide des étudiants en Code civil», vocabulaire des termes juridiques employés dans le Medjellé, par Méḥémet ʿAlî-Éfendi, adjoint au président de la municipalité du premier cercle. 1305.

18. رهبر قوانين «Le guide des lois». Supplément, ainsi intitulé : رهبر قوانين لاحقه‌سى جريدهٔ محاكم فهرستى «Table des matières de la *Gazette des Tribunaux*, formant supplément au *Guide des lois*», par ʿAbd-ur-Raḥmân Ḥaqqî-Éfendi, greffier de la Cour d'appel. 3e partie, depuis le n° 290 jusqu'au n° 339. 1304.

Voir *Bibliographie ottomane*, 1885, n° 27.

19. رهبر مصالح عدليه « Le guide en affaires judiciaires », par un avocat. Imprimerie Mihran, 1304. Prix : 12 piastres.

20. شرح شعب الايمان « Commentaire sur les branches de la foi », par le chéïkh Ismâʿîl Ḥaqqî. Imprimerie de Suléïmân-Éfendi. Se trouve chez Arakel. 1304. Prix : 6 piastres.

Cf. Hadji-Khalfa, t. IV, p. 49, n° 7572.

21. علم حال طبّى « Catéchisme médical », par le docteur Ḥuséïn Ramzi-bey, médecin et licencié en droit. 1305. Prix : 5 piastres.

Application des dogmes de la religion musulmane à l'état actuel de la médecine; hygiène des musulmans.

22. قاموس حقوق « Dictionnaire du droit », par Ḥuséïn Ghâlib-Éfendi, licencié de l'École de droit. Chez Mehrem-Éfendi, au bazar des papetiers. 1305. Prix : relié, 20 piastres.

Contenant toutes les expressions techniques et les termes judiciaires usités dans les codes, lois et règlements turcs, ainsi que la solution de nombreuses questions de droit et de jurisprudence.

23. قانون اخذ العسكر « Loi sur le recrutement », traduite en arabe par Ibrâhîm-bey Édhèm, rédacteur du journal arabe *El-Iʿtidâl*. De l'imprimerie de ce journal. 1304.

24. قانوننامهٔ اراضى « Code de la propriété foncière », extrait du *Destour* ou Recueil général des

lois et règlements, avec l'indication de toutes les modifications qu'on y a apportées depuis peu, par Chukri-Éfendi, professeur de code foncier à l'École de droit. Imprimerie impériale. Chez Arakel. 1304.

25. قرآن « Le Coran », avec le commentaire de Béïdhâwî sur les marges. Imprimerie ʿOsmân-bey. 1305.

26. كتاب الاحكام الشرعيه فى الاحوال الشخصيه « Le livre des préceptes légaux en ce qui concerne la situation personnelle », traité du statut personnel dans le rite hanéfite. 2[e] édition, publiée par Émîn Hindiyé-Éfendi. Imprimerie Abou 'z-Ẓiyâ. 1305.

27. كليات شرح جزا « Commentaire complet du Code pénal », par Rifʿat-Éfendi, ex-président du tribunal correctionnel de Smyrne. Imprimerie Mihran. 1304. Prix : relié, 30 piastres.

Le commencement de la publication de cet ouvrage par livraisons avait été annoncé dans notre *Bibliographie ottomane*, 1887, n° 42.

28. كوپكلر « Les chiens », traduction du traité sur la destruction licite des chiens, par Moḥammed el-Marʿachî, surnommé Çâtchâqlî-Zâdèh, avec des remarques et observations, par Maḥroûqî-Zâdèh Djaʿfer-bey. 1304.

29. مختصر نظريات جزا « Théorie abrégée du Code pénal », par Méḥémet Nédjib-Éfendi d'Erghéri, éléve de l'École de droit. Chez le chéïkh ʿAbdullah

Chukri, au bazar des graveurs. 1305. Prix : 100 paras.

30. مرآت الاسلام « Le miroir de l'islamisme », catéchisme en forme de tableau, à l'usage des élèves des écoles. A Salonique, chez le libraire Muçṭafa-Éfendi. 1305. Prix : 30 paras.

31. مرآت عقائد « Le miroir des dogmes de la foi », traduction turque de l'ouvrage intitulé : ضوء المعالى « La lumière des hauteurs », par Ḥusni-Éfendi, ancien substitut du procureur impérial de Sérès. A l'association des libraires. 1304.

Le ضوء المعالى de Moḥammed ʿAli Qari est un commentaire de la قصيدهٔ امالى « Poème des dictées » sur les articles de foi. La traduction de ce dernier poème est faite en vers turcs du même mètre et de la même rime.

32. مرشد الوارثين فى الاحوال الاربعين « Le directeur des héritiers dans les quarante situations », traité, en langue turque, sur le partage des héritages, par l'ancien Chéïkh-ul-Islâm feu Moḥammed Mekki-Éfendi. Imprimerie ʿ*Osmaniyyé*. 1304. Prix : 100 paras.

33. مصطلحات « Expressions techniques » du droit canonique musulman, expliquées par Hâchim-bey, conseiller à la Cour de cassation. 1304.

34. مطالع الانظار على طوالع الانوار « Les origines des regards dirigés vers les Lumières ascendantes », commentaire de Chems-uddîn Maḥmoûd Içfahâni

sur le *Ṭawâlîʿ el-Anwâr*, traité de théologie scolastique du qâḍî Béïḍâwî. Lithographié. 1305.

Cf. Hadji Khalfa, t. IV, p. 168, n° 7990.

35. مقاولات ومقاولات محررلرى « Les contrats et les notaires », traité de l'art du notariat, par Ṭalʿat-Éfendi. Par fascicules. 1305.

36. مقرّرات مهمّه « Les décisions importantes », recueil d'arrêts rendus par la Cour de cassation en matière pénale, civile et commerciale, par Ḥuséïn Ghâlib-Éfendi, licencié de l'École de droit. Vol. I. Paraît par fascicules. 1305. Prix de chaque livraison : 30 paras.

37. منشآت قوانين « Formulaire des lois », par ʿAbd-ul-Aḥad Noûri-Éfendi, greffier en chef démissionnaire du tribunal de 1re instance de Sinope. Vol. I. Chez Kirkor-Éfendi. 1305.

38. هدية القبر « Cadeau fait au tombeau », eschatologie musulmane. 2e édition. Chez Ibrâhîm-Éfendi, au bazar des graveurs. 1304.

II

LITTÉRATURE, MORALE, POÉSIE.

39. آثار مشاهير « Œuvres des auteurs célèbres », choix de morceaux de littérateurs connus, anciens et modernes, orientaux et occidentaux. Illustré : portraits de Djevdet-pacha et de Saïd-bey (1er fasc.),

de Chinâsi et de Ẓiyâ-pacha (2[e] fasc.). Chez Arakel. 1304. Prix de chaque fascicule : 7 piastres.

Voir *Bibliographie ottomane*, 1887, n° 60.

40. آثار نفيسه « Les œuvres choisies », recueil de morceaux classiques traduits de l'arabe en turc par Suléïmân Fâïq-Efendi. 1305.

41. ادمان « Les exercices pratiques », lectures à l'usage des enfants de cinq à huit ans, traduites par ʿAlî Naẓimâ-bey. Imprimerie de la société *Murèttibiyé*. 1304.

42. آراء الملل « Les pensées des différentes sectes », par Sirri-pacha, *vâli* d'Angora. Chez Arakel. 1304. Prix : 10 piastres.

Sur les croyances diverses et les sectes différentes, avec des observations par l'auteur.

43. آرناوتلر. سوليوتلر « Les Albanais. Les Souliotes », roman, par Aḥmed Midḥat-Éfendi. Imprimerie du *Terdjumân-i-Ḥaqîqat*. Par fascicules. 1305.

44. استغراق « Méditations profondes », discours amoureux et poétiques, par Maḥmoûd Djélâl-uddîn-bey. Chez Alexan-Éfendi. 1304. Prix : 5 piastres.

45. استمداد « Demande de secours » et انتباه قلب « L'éveil du cœur », recueil de panégyriques en vers composés par Aḥmed Moukhtâr-Éfendi, directeur de la correspondance du Séraskiérat. 1304.

46. اسرار آلفتكان « Les mystères des vierges folles », roman, par Nâdji. 1305.

47. اشتياق « Le désir ardent », roman, par Méḥémet Tevfîq-bey. 1re livraison. 80 p. Imprimerie Abou 'z-Ẓiyâ. 1305. Prix : 5 piastres.

48. اطلاق الافكار فى عقد الابكار « La libre pensée au sujet du mariage des vierges », sur la polygamie, par feu Édhèm Pertèv-pacha. 1304.

Forme le sixième volume de la bibliothèque d'Abou-'ẓ-Ẓiyâ.

49. افسوس « Hélas! », recueil des compositions littéraires, en vers et en prose, de Nigiâr-Ḥânum, fille du colonel ʿOsmân-bey. Petit in-8°, 41 p. Chez Qarabet et Qaspar. 1305. Prix : 100 paras.

50. امثلهٔ اخلاق « Exemples moraux », historiettes traduites du français par Ḥuséin Zéki-bey, fils d'ʿAzîz-bey. Chez Ohannès-Éfendi. 1305.

51. انتقاد « Critique », par le professeur Nâdji et feu Béchîr Fu'âd-bey, avec un portrait de ce dernier. Chez Arakel. 1304. Prix : 7 piastres et demie.

Recueil de morceaux de polémique sur V. Hugo et la littérature ottomane.

52. انشراح « Le délassement », traduction de morceaux de prose et de vers, par Méḥémet Djémâl-bey, employé à la correspondance de la direction de la comptabilité au Séraskiérat. 1305.

53. ایکی رفیقه یاخود بر نمونهٔ ازدواج « Les deux compagnes, ou Un exemple de mariage », roman moral, par Khalîl Édîb-bey. In 8°. 51 p. Imprimerie de la société *Murèttibiyé*. 1304. Prix : 5 piastres.

54. آه وانین « Soupirs et plaintes », poésies, par S. Vehbî-bey, fils de S. E. Munîf-pacha, Ministre de l'instruction publique, et premier secrétaire de la commission de censure au Ministère de l'instruction publique. 1304.

55. بد بخت عاشقلر « Les amants infortunés », pièce de théâtre, par Aḥmed-bey. A la librairie ʿAçr. 1305. Prix : 100 paras.

56. بدریه « Bédriyyé », pièce de théâtre, par ʿAbd-ul-Ḥalîm Memdoûḥ-bey. 1304.

57. برکوچك حکایه دمتی « Un petit bouquet de récits », choix d'historiettes enfantines, par Méḥémet Fu'âd-bey. Petit in-8°. 22 p. Chez Alexan-Éfendi. Imprimerie de Djémâl-Éfendi. 1305. Prix : 60 paras.

58. برك سبز « La feuille verte », recueil d'historiettes en persan, à l'usage des commençants, par Ḥabîb-Éfendi, membre du Conseil de l'instruction publique. In-16, 52 p. Imprimerie Qarabet et Qaspar. 1304.

Le titre de l'ouvrage est expliqué par le vers persan suivant : « La feuille verte est le cadeau du pauvre; que peut faire (de mieux) l'infortuné? Il ne possède que cela. »

59. بر متورّمه‌نك حسیاتی « Les sentiments d'un

poitrinaire », poème, par Kiâmil-bey Tépédilenli-Zâdèh. A la librairie ʿAçr. 1305. Prix : 100 paras.

60. بلوغ الامانى فى المديح السلطانى « L'obtention des souhaits au sujet de l'objet louable impérial », divan arabe de Yaḥya-bey Sélâwî, membre du Conseil supérieur de l'instruction publique. Imprimerie du journal *El-Iʿtidâl.* 1305.

Cet ouvrage contient environ 70 *qaçîdahs* consacrées au panégyrique du sultan Abdul-Ḥamîd II.

61. بليات مضحكه « Les infortunes risibles », recueil de contes et d'historiettes plaisantes, par Aḥmed Midḥat-Éfendi. In-8° à 2 colonnes. 43 p. 1305. Prix : 4 piastres et demie.

62. بى خبر پدر « Le père ignorant (de ce qui s'est passé) », drame en quatre actes, par Dâoud Esʿad-Éfendi. Chez Arakel. 1305. Prix : 4 piastres.

63. بيلكيج قز « La fille pédante », roman militaire, par Aḥmed Midḥat-Éfendi. 1305.

64. بيوك چوجقلر « Les enfants célèbres », dits et réponses mémorables d'enfants illustres, à l'usage de la jeunesse turque. 1304. Prix : 100 paras.

65. پيانقو ايله عقد ازدواج « Le mariage à la loterie », et بر ثروت « Une fortune ». 1305.

66. تبسّم « Le sourire », par Fazli Nédjîb-bey de Salonique, avec l'approbation de Ridjâï-Zâdèh

Ekrém-bey. 68 p. Chez Alexan-Éfendi. 1305. Prix : 5 piastres.

67. ترجمه‌لرم « Mes traductions », choix de morceaux traduits d'auteurs célèbres français (Lamartine, Delille, Soumet, etc.), par ʿAlî ʿAléwî-bey. Chez Kirkor-Éfendi. 1304. Prix : 100 paras.

68. ترجمه وشرح مثنوئ شريف « Traduction et commentaire du noble *Mesnévi* », par S. E. ʿÂbidîn-pacha, gouverneur général de la province d'Angora. Vol. I, II et III. Chez Zékériyâ-Éfendi, au grand bazar. 1305.

Le premier volume a été imprimé à Siwâs et réimprimé par l'imprimerie ʿ*Osmâniyyeh* à Stamboul; les deux autres volumes sortent des presses de l'imprimerie officielle du *vilayet* d'Angora.

69. ترجمۀ معلّقات سبعه « Traduction (turque) des sept Moʿallaqât », par Méhémet Kiâmil d'Herzégovine, élève de l'école *Dâr-ut-Taʿlîm*. Fasc. I. 1305.

70. ترکچه قصیدۀ برده شرحی توسّل « L'intercession, commentaire turc sur le poème du *Borda* », par feu Méhémet Mekki-Éfendi, ancien Chéïkh-ul-Islâm. 1305. Prix : 15 piastres.

Sur le poème du *Borda* et ses nombreux commentaires, voir Hadji-Khalfa, t. IV, p. 523, n° 9449.

71. ترنّم « La modulation », par Mahmoûd Mâhir de Bérat. Chez Ohannès Férid-Éfendi. 1305.

72. تصوير اخلاق « Représentation des mœurs »,

morale en action, par Aḥmed Rifʿat-bey. Imprimerie Maḥmoûd-bey. Chez Oḥannès Férîd-Éfendi, à la librairie *Vaṭan*. 1305. Prix : 12 piastres.

73. تفكر « La réflexion », recueil de morceaux de prose et de vers, par Ekrèm-bey Ridjâï-Zâdèh. Imprimerie Maḥmoûd-bey. 1305.

74. تقويم ادبی « Calendrier littéraire », traitant de plusieurs questions de la littérature ottomane, par le libraire Ohannès Férîd-Éfendi. 1305.

75. تنبللك ياخود غيرته تشويق « La paresse, ou Excitation au zèle », éloge de l'activité, basé sur les versets du Coran et sur les traditions prophétiques ainsi que sur les vers des poètes, par ʿAbd-ul-Aḥad Noûri-Éfendi, ex-premier greffier du tribunal de 1re instance de Sinope. A la librairie ʿAçr. 1304. Prix : 100 paras.

76. جزودانمدن برقاچ ياپراق « Quelques feuilles de mon carnet », par Moçṭafa Réchîd-bey. 1305.

77. جمال بك « Djémâl-bey », roman national, par ʿEumèr ʿAlî-bey, ex-directeur de la correspondance de la province de Dersim. Par livraisons. Imprimerie Mihran. 1304. Prix de chaque fascicule : 3 piastres.

Histoire feinte des deux amants Djémâl et Pirâyèh.

78. حسن وعشق « La beauté et l'amour », 49e fascicule de la *Bibliothèque* d'Abou'z-Ziyâ. 1304.

79. حكم الرفاعی « Sages maximes d'Er-Rifâʿî »,

apophtegmes de Séïd Aḥmed Er-Rifâ'î, expliqués par Mu'allim Nâdji. Imprimerie impériale. Chez Arakel. 1304. Prix : 3 piastres.

80. حكمت ادبيه « Philosophie de la littérature », observations et réflexions littéraires, par Méḥémet Zîvèr-Éfendi, directeur propriétaire de la revue *Nihâl.* 1305.

81. حكمت اسلاميه « Apophtegmes de l'islamisme », pensées et axiomes du poète persan Sa'dî, traduits en turc par Chéïkh Sélîm Vaçfî-Éfendi. Chez Arakel. 1304. Prix : 3 piastres.

Forme le 11e volume de la *Bibliothèque ottomane.*

82. حكميات عربيه « Apophtegmes arabes », traduction et explication des meilleurs auteurs arabes, en prose et en vers, par El-Ḥâddj Ibrâhîm-Éfendi, professeur à l'école *Dâr-ut-Ta'lîm.* Par fascicules paraissant une fois par mois. Chez Ḥâfiẓ Ḥasan-Éfendi, au bazar des graveurs. 1304.

83. حيف « Hélas! », nouvelle, par Moçṭafa Réchîd-bey. 1304. Prix : 5 piastres.

84. خانم قيزلره « Aux jeunes filles », traité scientifique et littéraire, à l'usage des commençants. A la librairie *Vaṭan.* 1304. Prix : 100 paras.

85. خزان ياخود ايلك اثرم « L'automne ou Mon premier ouvrage », par Méḥémet Djémâl-bey, âgé

de douze ans, élève de l'école de rédaction منشاء كتّاب du Séraskiérat. Chez Arakel. 1304. Prix : 100 paras.

86. خيال بال « Imaginations de l'esprit », recueil de morceaux en prose et en vers, par ʿOsmân Sérâdj-uddîn d'Erzeroum. 1305.

87. داهيهٔ عشق « Tragédie d'amour », ou هجران « L'abandon », drame national, par Tevfiq-bey. A la librairie de l'Époque. 1304.

88. ديوان البسه « Le divan des vêtements » de Nizâm-uddîn Maḥmoûd Qâri de Yezd; texte persan, publié par les soins de Mizzâ Ḥabîb Içfahâni. 207 p. in-8°. Imprimerie Abou 'z-Ẓiyâ. 1303 (paru en 1304). Prix : 12 piastres.

Imitation du *Divan gastronomique* de Bosḥaq Chirâzi et parodie des auteurs persans célèbres.

89. ذره « L'atome », extraits et traductions de littérateurs européens, par Djémîl-bey. 1305.

90. رومان مجموعه سی « Recueil de romans ». A la librairie *Stamboul*, chez Alexan-Éfendi. Prix de chaque livraison : 2 piastres. 1304.

2° fasc. هاى شيطان قيز هاى « Ha! friponne! ».

3° fasc. مليونلروار قزم مليونلر « Il y a des millions, ma fille, des millions! »

Pour le 1er fascicule, voir *Bibliothèque ottomane*, 1887, n° 118.

91. ریاحین « Les fleurs odoriférantes », poésies choisies du *Bostân* de Sa'dî et du *Mèsnèvî* de Djélâl-uddîn Roûmî, réunies et traduites en turc par le Chéikh Vaçfî. Imprimerie Mihran. 1305.

92. سانحات العجم « Inspirations des Persans », choix de pensées de Hâfiẓ exprimées sous forme de proverbes, traduit par Mu'allim Nâdji. 1304.

Forme le 38e volume de la bibliothèque d'Abou'ẓ-Ẓiyâ.

93. سرگذشت « Une nouvelle », petit roman sur les mœurs ottomanes, par Sézaï-bey, fils de feu Sâmi-pacha. 175 pages. Chez Arakel. Imprimerie Maḥmoûd-bey. 1305. Prix : 10 piastres.

94. سفينهٔ بلاغت « Le vaisseau de l'éloquence », étude sur les erreurs commises dans la rédaction, par 'Abd-ur-Raḥmân Suréyya-Éfendi. Chez le chéikh 'Abdullah-Éfendi, au bazar des graveurs. 1305. Prix : 12 piastres.

Cet ouvrage est destiné à démontrer que la langue ottomane est une langue scientifique et se prête à exprimer les idées les plus diverses.

95. سویلدکلرم « Choses que j'ai dites », recueil de poésies », par Méḥémet Djélâl-bey. 1304.

96. شرح عشقنامهٔ بها الدين ولد « Commentaire sur le *Livre de l'amour* de Béhâ-uddîn Vélèd », par Khâlid-bey, directeur-adjoint du 3e bureau de l'inten-

dance du 2e corps d'armée. Imprimerie Mihran. 1305.

Béhâ-uddîn, fils de Djélâl-uddîn Roûmî, est connu ordinairement sous le nom de *Sulṭân Vèlèd.* Cp. Hammer, *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, p. 165; Djâmî, *Nafaḥât ul-Ons*, fol. 225 v° et 230 v° (de mon manuscrit).

97. شرح عهدنامهٔ على « Commentaire sur les capitulaires d'ʿAlî », texte original arabe avec la traduction turque en regard. Forme le 8e volume de la *Bibliothèque ottomane* publiée par Arakel. 1304. Prix : 5 piastres.

Ce texte arabe, retrouvé par Maḥmoûd Djélâl-uddîn bey, consiste en instructions données par le khalife ʿAlî au gouverneur de l'Égypte, Mâlek ibn el-Ḥarath el-Achtar en-Nakhʿî.

98. شرح وترجمهٔ ديوان متنبّى « Commentaire et traduction (turque) du divan de Moténébbi », par le mollah Védjîh-Éfendi, *nâïb* (substitut du juge canonique) à Deñizli. 1305.

99. شوپنهوئرك حكمت جديدهسى « La nouvelle philosophie de Schopenhauer », réflexions et réfutation, par Aḥmed Midḥat-Éfendi. 1304. Prix : 4 piastres.

Réimpression d'articles parus dans le *Terdjumân-i Ḥaqiqat.*

100. طامات « Mots sans suite », recueil de poésies, par Chéhâb-bey, élève de l'École de médecine. 1305.

101. الطراز الانفس فى شعر الاخرس « La broderie

très précieuse sur les vers d'El-Akhras », divan du Séïd ʿAbd-el-Ghaffâr Akhras, en arabe. In-8°. 485-16 pages. A la librairie ottomane, à la tête du pont. 1305. Prix : 2 medjidiés d'argent.

Ce texte est édité par les soins d'Aḥmed ʿIzzet-pacha Fâroûqi, lequel a orné ce volume d'une préface et d'une biographie de l'auteur. ʿAbd el-Ghaffâr ben ʿAbd el-Wâḥid est né à Mossoul postérieurement à l'année 1220 de l'hégire (1805); il mourut à Bassorah en 1291 (1874).

102. عبرت « L'exemple », pièce de théâtre en huit actes, par Méḥémet Ṭâhir-bey, rédacteur au bureau de la correspondance d'Uskiup. Se trouve chez Arakel. Imprimerie impériale. 1304.

103. عبيديه « Pensées sur ʿObaïd », choix de vers d'ʿObaïd Zâkâni, traduits en turc par Muʿallim Nâdji. Imprimerie Mihran. 1305.

Voir plus loin n° 123.

104. عربلرك ترقيات مدنيسى « Les progrès civilisateurs des Arabes », en turc, par Aḥmed Râsim-bey, professeur à l'école Behrâmi. 1304.

Forme le 15ᵉ fascicule de la *Bibliothèque ottomane* d'Arakel.

105. عشق نامه « Livre de l'amour », par Béhâuddîn Vélèd, fils de Djélâl-uddîn Roûmî, traduit en turc par ʿAlî Behdjet-Éfendi, employé au bureau des archives de la direction de la dette au Ministère des finances. Chez le relieur Ḥâfiẓ-Éfendi, à la mosquée de Bayézid. Prix : 40 paras.

Voir ci-dessus n° 968.

106. عسكرلك « Le service militaire », opuscule littéraire et philosophique, par M. Béhâ-uddîn bey. 1305.

107. عطائية اسماعيل حقى « Le cadeau d'Ismâ'îl Ḥaqqî », recueil des œuvres de cet auteur. Chez Arakel. 1304.

108. عقود الدر « Les colliers de perles », poésie sur certaines maximes d'ʿAlî, fils d'Abou-Ṭâleb, en arabe, par Moḥammed Saʿîd- el-Mauçilî. Chez Bésîm-Éfendi. Au bazar des papetiers. 1304.

109. عمدة الصالحين فى ترجمة غنية الطالبين « L'appui des gens vertueux, traduction turque du *Ghounyèt uṭ-Ṭâlibîn* », par Suléïmân Ḥasbi-Éfendi, bibliothécaire de S. M. I. le Sultan. 2 tomes en un volume. Imprimerie ʿ*Osmâniyé*. 1304. Prix : 20 piastres.

Le *Ghounyèt uṭ-Ṭâlibîn* est attribué à ʿAbd el-Qâder el-Gilâni.

110. غرائب عادات اقوام « Mœurs étranges des différents peuples ». 1er volume par Saʿîd-bey, conseiller d'État; 2e volume par Aḥmed Râsim-bey, professeur à l'école Behrâmi. Chez Arakel. 1304. Prix des deux volumes : 6 piastres.

Forme les fascicules 5 et 12 de la *Bibliothèque ottomane*. Voir *Bibliographie ottomane*, 1887, n° 138.

111. فضائل حربيۀ بحريه « Les vertus de la marine militaire », sur l'obéissance, l'instruction, l'éducation, à l'usage des équipages de la flotte, par le lieu-

tenant de vaisseau Ḥasan Laṭîf-Éfendi, membre permanent du Conseil de guerre. Imprimerie du Ministère de la marine. 1304.

112. قانون عشق ياخود ايكى عاشق « Le code de l'amour, ou Deux amoureux », par Émîn-bey, caïmakam de Tarsoûs. 1305.

113. قدمادن برقاچ شاعر « Quelques poètes anciens », étude par Ridjâï-Zâdèh Maḥmoûd Ekrèm-bey. Imprimerie Abou 'ẓ-Ẓiyâ. 1305.

114. قصائد توفيق « Poèmes de Tevfîq », œuvres poétiques de Tevfîq-Éfendi, directeur du conseil du Chéîkh-ul-Islâmât, ancien qâḏhî de Stamboul. Imprimerie Mihran. Se trouve chez Arakel. 1304. Prix : 4 piastres.

115. القول الجيّد فى شرح ابيات التلخيص وشرحيه وحاشية السيد « La bonne parole, commentaire des vers du *Talkhîç*, de ses deux commentaires et des gloses marginales du Seigneur », par Moḥammed Zihni, en turc. 1 vol. 672 pages. Revêtu d'approbations d'ulémas. 1305. Prix : relié, 27 piastres.

Commentaire sur les vers cités dans le تلخيص المفتاح de Khaṭib Dimichqi, dans les deux commentaires dits, l'un مختصر et l'autre مطوّل, et dus tous deux à la plume de Saʿd-uddin Teftazâni; enfin dans les gloses sur le *Moṭawwal* du *Seigneur* (Séîd Chérîf) Djordjâni. Tous ces ouvrages sont dérivés du *Miftâḥ el-ʿOloûm* de Sirâdj-uddin Sekkâki (Hadji Khalfa, t. VI, p. 15, n° 12578).

116. كتاب غرائب عوائد ملل « Le livre des coutumes étranges des peuples », recueil consacré aux mœurs curieuses des différentes nations, en persan, par Mîrzâ Ḥabîb Içfahâni. In-12. 260 pages. Imprimerie du journal *Akhtèr*. 1303. Prix : 8 piastres.

Traduction des *Mœurs et usages des nations* de Depping, ouvrage déjà traduit en arabe par le cheikh Réfâʿa. Cf. Zenker, *Biblioth. Orient.*, t. I, p. 98.

117. كتبخانهٔ ابو الضيا « Bibliothèque d'Abou 'ẓ-Ẓiyâ », publiée par Abou 'ẓ-Ẓiyâ Tevfîq-bey. 1304.

35e fasc. مكتبه متعلق لطائف « Facéties sur l'école », traduites de l'allemand (facéties d'Eulenspiegel), par Méḥémet Ṭâhir-bey.

36e et 40e fasc. Extraits de la partie littéraire du *Taçwîr-i Efkiâr.*

44e fasc. حسن وعشق « La beauté et l'amour », poésie.

118. كلدسته « Le bouquet », recueil de morceaux de prose et de vers, par Réchâd-bey, directeur de l'instruction publique à Janina. 1304.

119. كليشى كوزل « Œuvres sans façon », recueil de vers et compositions poétiques diverses, par ʿAlî ʿAléwî-bey. In-8°. 48 pages. Imprimerie Mihran. Chez Alexan-Éfendi. 1304. Prix : 3 piastres.

L'auteur explique ce titre par un quatrain imprimé sur la couverture : « Les œuvres qui figurent dans ce petit recueil sont des broutilles sans valeur et incomplètes. Du moment

qu'il n'y a ni ordre ni rang, il faut bien l'appeler : sans façon ! »

120. گوز ياشلرى « Les larmes », renseignements scientifiques et littéraires sur les larmes, par Moçṭafa Réchîd; avec approbations de Sézâï-bey et de feu Béchîr Fu'âd-bey. 1304. Prix : 4 piastres.

121. لطائف روايات « Historiettes plaisantes », par Aḥmed Midḥat-Éfendi. 1304-1305.

14° بر توبه‌كار « Une repentante ». Prix : 4 piastres.

15° چنكانه « Le bohémien ». Prix : 10 piastres.

16° چفته انتقام « La double vengeance ». Prix : 4 piastres.

17° ! پاره « L'argent! » Prix : 7 piastres.

18° قسمتنده اولانك قاشيغنده چيقار « Le sort de l'homme se montre dans sa cuiller ».

Pour les numéros précédents, voir *Bibliographie ottomane*, 1887, n° 146.

122. لطائف فقرات « Phrases plaisantes », recueil de bons mots, par Aḥmed Fehmi-Éfendi. En 3 fascicules. 1304. Prix : 3 piastres.

123. لطائف نظام الدين مولانا عبيد زاكانى « Facéties de Niẓâm-uddîn Mevlânâ ʿObéïd Zâkâni », texte persan (publié par les soins de M. Ferté; revu par Mîrzâ Ḥabîb Içfahâni). In-8°. 128 pages. Imprimerie Abou 'ẓ-Ẓiyâ. 1304 (porte la date de 1303).

Cf. Hammer, *Geschichte des schönen Redek. Persiens*, p. 249.

124. مبالغ الحكم « Les sommes des apophtegmes », d'Abdullah el-Ançâri, traduites en turc par feu Névrès-Éfendi. Imprimerie Abou 'z-Ziyâ. 1304.

125. مجموعهٔ جوامع « Recueil des mosquées », description des divers quartiers de Constantinople, avec la mention des mosquées, des *tekkès* et des autres monuments qui s'y trouvent, par Ḥâdji Ismâ'îl-bey-Zâdèh 'Osmân-bey, émigré de Nîch; ouvrage accompagné d'une carte. Chez Ohannès-Éfendi, à la librairie *Vaṭan.* 1304. Prix : 11 piastres.

126. مجموعة الرسائل « Recueil de traités », vingt-huit petits traités et commentaires d'Abd-ul-Baçîr-Éfendi, uléma de Konia, en turc; publiés par les soins de Ḥâdji Kiâmil-Éfendi, inspecteur général des contributions indirectes. Chez Ḥâdji Moḥarrem-Éfendi, au bazar des papetiers. Imprimerie impériale. 1304. Prix : 12 piastres.

127. مجموعهٔ معلّم « Le recueil du professeur », leçons de littérature professées dans les écoles supérieures, par Mu'allim Nâdji, rédacteur en chef du journal *Sé'âdet.* Par fascicules. 1305.

128. مخاطبه « La conversation », recueil de poésies sur la vie nomade et la vie civilisée, par Nâẓim-bey, directeur de la correspondance du *vilâyet* de Konia; avec une approbation en vers émanée de Mu'allim Nâdji. 1305. Prix : 100 paras.



129. مدرسة العرب « L'école des Arabes », résumé de la civilisation des Arabes, en turc, par ʿAbd-ur-Raḥmân Fehmi-Éfendi. 1er volume, contenant les six premiers chapitres. 1305.

130. مرآت الحرمين « Le miroir des deux villes saintes », par le contre-amiral Ḥâdji Eyyoûb Çabrî-pacha, président de la commission de perfectionnement et de contrôle au Ministère de la marine. 2e partie : مرآت مدينه « Le miroir de Médine »; complet en 8 fascicules. Grand in-8°, formant 1,343 p. Se trouve chez Ṭaraqdji Dédéh-Éfendi, à Maḥmoûd-pacha. Imprimerie de la Marine. 1304-1305. Prix de chaque fascicule : 16 piastres (sauf le dernier, à 20 piastres).

Pour la 1re partie, voir notre *Bibliographie ottomane* de 1887, n° 256.

131. مرآت محمديه « Le miroir mahométan », imitation d'une pièce de vers sur la naissance du Prophète de Suléïmân Dédèh, par Aḥmed Naʿim-Éfendi, adjudant-major des constructions navales. 1304.

132. مصاحبات ليليه « Entretiens du soir », par Aḥmed Midḥat-Éfendi. Paraît par fascicules de 32 pages. 1304-1305. Prix : 60 paras.

1° وقت كچيرمك « Passer le temps ».

2° عمر اوزونلغى « La longévité ».

3° تأهل « Le mariage ».

4° تصرفات كيمويه « Les expériences chimiques ».

5° اعتياد « L'habitude ».

6° قادينلرده حفظ جمال « La conservation de la beauté chez les femmes ».

7° تدقيق مسكرات « Examen des boissons enivrantes ».

8° et 9° وولتر « Voltaire ».

10° اعتراضات « Oppositions ».

11° بركات تناسليه « Bénédictions d'affinité ».

12° قادينلره تزييد جمال « L'accroissement de la beauté des femmes ».

13° بابا ايله اوغل « Le père et l'enfant ».

133. معجزات النبى « Les miracles du Prophète », poème, par Ḥâdjî ʿEumèr-Éfendi, mufti du 9ᵉ régiment. Chez Ḥâdji Béhâ-uddîn de Qazan, au bazar des papetiers. 1304. Prix : 100 paras.

134. معيار حسن اخلاق « La pierre de touche de la morale », par le molla Ḥuséïn Tevfîq, qâḍî de la Mecque; traduit et extrait de l'*Iḥyâ ʿouloûm-iddîn* de Ghazzâli. 1305.

135. مكتب ادب « L'école de la politesse », traité de morale. En 2 volumes. Se trouve chez Arakel. 1304. Prix : relié, 26 piastres.

136. مكتوبات « Lettres », recueil de compositions épistolaires, par Ḥâfiẓ Isḥâq-Éfendi, secrétaire-

général de la municipalité du 6ᵉ cercle. Chez Arakel. 1305.

137. منتخبات جديده « Nouveaux extraits », chrestomathie ottomane. 1ʳᵉ partie : prose, en 4 volumes (morceaux choisis de Djevdet, Ẓiyâ, ʿÂkif, Fu'âd, Réchîd, etc.). 2ᵉ partie : poésie, en 4 volumes (extraits des œuvres de Munîf, Saʿd-ullah, Kiâẓim, etc.). Chez Qarabet et Qaspar. 1304. Prix de chaque partie : 20 piastres.

138. منطق الطير « La logique des oiseaux », traité de logique, par demandes et réponses, en turc, par Suléïmân Zuhdi-Éfendi, de Zichtova. 1304.

139. ميزان الأدب « La balance de la littérature », sur l'éloquence, par Saʿîd-pacha, de Diarkébir. 1ʳᵉ livraison, environ 150 pages. 1305. Prix : 5 piastres.

140. ميزان ألفت « La balance de la sociabilité », par le molla Ḥuséïn Tevfîq, qâḍî de la Mecque ; traduit et extrait de l'*Iḥyâ ʿouloûm-iddîn* de Ghazzâli. 1305.

141. ميزان البرهان « La balance de la preuve », traité de logique, traduit de l'arabe par ʿAbd-un-Nâfiʿ-Éfendi, ancien gouverneur général de Maʿmoûret-ul-ʿAzîz (Kharpout). Imprimé aux frais du Ministère de l'instruction publique, à l'Imprimerie impériale. 1304.

142. مهاجر كتابى « Le livre de l'émigré », par Émîn-bey, caïmakam de Ṭarsoûs. 1305.

IMPRIMERIE NATIONALE.

143. نجم سعادت « L'étoile du bonheur », recueil de morceaux littéraires parus dans le journal *Séʿâdet* « Le bonheur ». Paraît tous les quinze ou vingt jours en fascicules de 32 pages. Imprimerie du journal *Séʿâdet*. 1304. Prix de chaque livraison : 50 paras.

144. النشر الزهرى فى رسائل النسر الدهرى « La publication fleurie, touchant les traités de l'aigle du siècle », préceptes et conseils moraux, en arabe. Imprimé par les soins de Ḥasan Ḥusnî à l'imprimerie du journal arabe *El-Iʿtidâl*. 1304. Prix : relié, 10 piastres.

145. نظم ونثرم « Ma poésie et ma prose », choix de compositions littéraires de Djémîl-bey. 1305.

146. نمونهٔ شجاعت « L'exemple de la bravoure », poésie sur les hauts faits du héros Ḥasan d'Ouloubâd, par Kiâmil-bey Tépédilenli-Zâdèh. Chez Kirkor-Éfendi, à la librairie ʿAçr. 1305.

147. وظائف ابوين « Les devoirs des parents », principes de l'éducation des enfants, compilation de divers ouvrages faite par le libraire Arakel et corrigée par Muʿallim Nâdji. Chez Arakel. 1304. Prix : 5 piastres.

148. وولتر « Voltaire », biographie par Béchîr Fu'âd-bey, rédacteur au journal *Séʿâdet*. Chez Arakel. 1304. Prix : 7 piastres.

Forme les volumes 9 et 10 de la *Bibliothèque ottomane*.

149. يادكار حياتم « Souvenirs de ma vie », mémoires de feu Hobart-pacha, amiral au service ottoman, traduits de l'anglais par Méḥémet ʿAzîz-Éfendi de Crète, élève de l'École de droit. Par fascicules. 1304.

150. ياد ماضى « Souvenirs du passé », par Ṭâhir-bey Ménémenli-Zâdèh. Chez Kirkor-Éfendi, à la librairie ʿAçr. 1304.

III

HISTOIRE, BIOGRAPHIE.

151. أس الأساس « La base du fondement », recueil de poèmes historiques sur les souverains ottomans, par Ibn ur-Réchâd ʿAlî Férroukh-bey. 1er volume. 1304.

152. اسكى روماليلر « Les anciens Romains », histoire de Rome, traduite par Aḥmed Râsim-bey. 1er fascicule. 1304.

Forme le 56e volume de la bibliothèque d'Abou'ẓ-Ẓiyâ.

153. اندلس تاريخى « Histoire d'Espagne », par feu Ẓiyâ-pacha. Réimpression du volume II. Chez Kirkor, à la librairie ʿAçr. 1304.

154. تحرير المراد « Rédaction du sujet cherché », panégyrique du Grand Chéïkh (ʿAbd-el-Qâdir Gîlânî), par El-Ḥâdj Moḥammed Fevzî-Éfendi, ancien mufti d'Andrinople, *nâïb* (substitut du juge religieux) du chef-lieu de la province de Qarasi (Bâlikesr);

publié par les soins de Saʿd-uddîn-Éfendi, directeur de l'imprimerie de cette province. 1305.

155. ترجمه مختصر شمائل محمديه « Biographie abrégée du Prophète », en turc, par le molla Khodja Méḥémet Râ'if-Éfendi. A la librairie d'ʿOsmân-bey. 1304.

156. دور استيلا « L'époque de la conquête », traité de Kémâl-bey, souvent réédité. 1304.

Forme le 33e fascicule de la bibliothèque d'Abou'z-Ẓiyâ.

157. سرورى مؤرخ « Surouri, l'auteur de chronogrammes », biographie. 1305.

Forme le 70e fascicule de la bibliothèque d'Abou'z-Ẓiyâ.

158. سير نبى « Biographie du Prophète », par Ḥaqqî-Éfendi, juge d'instruction à Maghnîssa. Imprimerie Abou'z-Ẓiyâ. 1305.

159. عثمانلى تاريخى « Histoire ottomane ». Vol. I : مدخل « Introduction » consacrée au gouvernement de Rome, aux empereurs romains d'Orient, aux Sassanides de Perse, à l'apparition de l'islamisme, etc., par Nâmiq Kémâl-bey. 1er fascicule, seul paru et saisi. In-8°. 64 pages. Imprimerie Abou'z-Ẓiyâ. 1305.

160. فذلكهٔ تاريخ دول اسلاميه « Résumé de l'histoire des dynasties musulmanes », à l'usage des écoles, par ʿAbd-ur-Raḥmân-Éfendi, directeur de l'École impériale civile. Vol. I, embrassant les évé-

nements qui se sont passés jusqu'à l'apparition des Abbassides. Chez Qarabet et Qaspar. 1305. Prix : relié, 13 piastres.

161. كتاب التراجم « Le livre des biographies », histoire des gens célèbres de la plume et de l'épée en Arabie, rangés suivant l'ordre de l'alphabet, par Zihni-Éfendi, professeur au lycée impérial de Galata-Séraï, en arabe. Vol. I, 150 pages. Imprimerie de la société *Murèttibiyé*. 1305. Prix : 7 piastres.

162. كتبخانهٔ ابو الضيا « Bibliothèque d'Abou'z-Ziyâ ». Volumes relatifs à l'histoire et à la biographie :

34ᵉ fascicule. Histoire des Jésuites, traduite par Aḥmed Râsim-bey. 1304.

43ᵉ fascicule. Récit de l'ambassade d'Aḥmed Resmi-Éfendi à Vienne. 1304.

54ᵉ fascicule. Récit de l'ambassade de Saʿîd Wahîd-Éfendi à la cour de Napoléon Iᵉʳ, en 1221 de l'hégire. 1304.

163. مرآت العبر « Le miroir des exemples », histoire universelle, par Saʿîd-pacha de Diarbékir. 6 volumes parus. Chez Kirkor-Éfendi, à la librairie ʿAçr. 1304-1305. Prix de chaque volume : 10 piastres.

164. مشاهير الاسلام « Les hommes célèbres de l'islamisme », de Ḥamîd Vehbî-Éfendi. Imprimerie

Mihran. 1304-1305. Prix de chaque fascicule : 2 piastres.

42. — Les fils d'Isfendiâr, princes de Sinope et de Kastamouni. 43. — 'Abou 'l-ʿAbbâs Saffâḥ. 44. — Suléïmân ben ʿAbd-el-Mélik, khalife oméyyade. 45. — L'imam et polygraphe Soyoûṭi.

Pour les numéros précédents, voir *Bibliographie ottomane*, mai-juin 1885, p. 427, n° 234, et 1887, n° 203.

165. مفصّل « Le détaillé », histoire de l'Empire ottoman et des temps modernes, par Aḥmed Midḥat-Éfendi. 3e volume. 1305.

Voir *Bibliographie ottomane*, 1887, n° 204.

166. ملت اسرائيليه « La nation juive », histoire du peuple d'Israël. 1305.

Forme le 66e volume de la bibliothèque d'Abou'z-Ẓiyâ.

167. مولد شريف « La noble nativité », panégyrique et biographie du Prophète, en vers turcs, par Ḥâdji ʿOsmân Sérâdj-uddîn-Éfendi d'Erzeroum. Chez les libraires de la mosquée de Bayézid. 1305.

IV

SCIENCES DIVERSES.

168. ارائهٔ نغمات « Démonstration des mélodies », traité relatif à la musique (plaquette de 32 pages), par le flûtiste Moḥammed Kiâmi-Éfendi. Imprimerie de Djémâl-Éfendi. 1304. Prix : 100 paras.

L'auteur, renonçant à la méthode européenne de notation

de la musique et revenant à l'ancienne tradition, indique pour chaque *mode* ou *ton* les notes qui le composent. Les deux dernières pages sont consacrées à une synonymie turque-française (le français en caractères turcs).

169. استنوغراف معلمی « Le professeur de sténographie », cours de tachygraphie appliquée au turc, par Nâdji-Éfendi, directeur-adjoint à la Cour des comptes. 1305.

170. اسلحهٔ ناریهٔ بحریه حقنده بر قاچ سؤال وجواب « Quelques questions et réponses sur les armes à feu employées dans la marine ». Imprimerie du Ministère de la marine. 1305.

171. اصول اصلاح وتکثیر حیوانات « Principes de l'amélioration et de la multiplication des animaux », par le lieutenant-colonel Ḥusni-bey, professeur de chirurgie vétérinaire à l'École de médecine. 1305.

172. اصول تشخیص مرضی « Principes de diagnostic », traduit du français du Dr Racle, médecin des hôpitaux de Paris, professeur-adjoint à l'École de médecine, par le Dr Féïẓ-Ullah-bey, colonel, membre de la Société impériale de médecine, professeur de pathologie interne à l'École de médecine militaire, et de clinique interne à l'École de médecine civile. Avec 99 figures. Chez Ohannès Férîd-Éfendi. 1305. Prix : 35 piastres.

173. اصول کشف انشاآت « Principes de la vérification des constructions, en ce qui concerne l'ar-

chitecture et les travaux publics », par le lieutenant-colonel Tevfiq-bey. 1305.

174. اصول هندسه « Principes de géométrie », extrait des publications de la Société d'instruction F. I. C., par Ḥasan Fu'âd et Maḥmoûd Chevkèt. En 2 volumes. Chez Qarabet et Qaspar. 1305. Prix : 30 piastres.

175. امراض عمومیهٔ داخلیه « Nosologie générale des maladies internes », traduite par le lieutenant-colonel Ḥuséïn-bey, directeur de l'École de médecine civile et professeur de nosologie générale. 1304.

176. انشآت سفائن « Les constructions navales », traité de l'art de l'ingénieur appliqué à la construction des navires, traduit de l'anglais par Muḥsin-Éfendi, professeur à l'École navale. 1304.

177. او حکیمی « Le médecin à la maison », par le docteur Chéref-uddîn-Éfendi. Paraît par fascicules. Se trouve chez Ohannès-Éfendi, à la tête du pont. Imprimerie Maḥmoûd-bey. 1305.

178. اوزوم واوزوم ایله تداوی « Le raisin et la cure par le raisin », brochure par le docteur Bésîm-ʿEumèr-bey. 1305. Prix : 4 piastres.

179. بشر « L'homme », par Béchîr Fu'âd-bey. En 3 fascicules. Imprimerie Mihran. 1304. Prix de chaque livraison : 5 piastres.

Forme les fascicules 29, 30 et 31 de la *Bibliothèque de poche*. Voir notre *Bibliographie ottomane*, 1887, n° 215.

180. تاريخ اعمالات واختراعات وكشفيات بشريه « Histoire de l'industrie, des inventions et des découvertes humaines », depuis la création jusqu'en l'an de l'hégire 1303, par Ḥusëin Vaçfi-bey de Philippopoli. Se trouve chez le chéïkh ʿAbdullah Chukri, au bazar des graveurs. Imprimerie impériale. 1305. Prix : 100 paras.

181. تاريخ طب « Histoire de la médecine », par le docteur Ḥusëin Ramzi-bey, lieutenant-colonel, rédacteur au journal *Séʿâdet*. 1er volume. Chez Qarabet et Qaspar. 1305.

Première histoire complète de la médecine publiée en turc.

182. تشكّل جهان « La formation du monde », par Aḥmed Râsim-bey. 1304.

Forme le 48e fascicule de la bibliothèque d'Abou'ẓ-Ẓiyâ.

183. تطبيقات فنيه « Applications techniques », par Maqçoûd Nichân-Éfendi. Vol. I et II. Application de la science à l'économie domestique et aux arts simples. 1305.

184. تلخيص جغرافيا « Abrégé de géographie », par Méḥémet Bedr-uddîn-bey. Chez Ohannès-Éfendi. 1304.

185. تلخيص الحساب « Abrégé d'arithmétique », à l'usage des écoles *rachdiyéh*, par l'adjudant-major Taḥsîn-Éfendi. 2e édition. 1305.

186. جغرافیای طبیعی وپولتیق « Géographie physique et politique », d'après les ouvrages de Levasseur et de Cortambert, par Fazli Nédjîb-Éfendi de Salonique; contenant 17 cartes et figures. Chez Arakel. 1305. Prix : 3 piastres et demie.

187. جغرافیای عومی « Géographie générale », par ʿAbd-ur-Raḥmân Éfendi, directeur de l'École impériale civile. 2ᵉ volume. Chez Qarabet et Qaspar. 1304.

188. جغرافیای مفصّل « Géographie détaillée » de l'Empire ottoman, avec des détails sur ses productions agricoles, industrielles et autres, par le commandant ʿAlî Çâïb Éfendi, professeur de géométrie des écoles secondaires militaires. 1305.

189. چوجقلرك حفظ صحتی یاخود نصیحت « L'hygiène des enfants, ou Conseils ». 1304.

190. چوجقلره استفاده « Enseignement profitable aux enfants », morale et informations utiles, historiettes, contes moraux, par ʿAlî ʿIrfân-bey d'Egriboz (Négrepont). Publié par Ḥilmi-Éfendi, à la librairie générale. 1305.

191. چوجقلره تعليم « L'instruction pour les enfants », sous forme de revue bi-mensuelle, par Méḥémet Chems-uddîn-bey. 1305.

192. حفظ صحت « L'hygiène », traité élémentaire à l'usage des écoles, par Eliâs Maṭar-Éfendi, professeur à l'École impériale de médecine. 1304.

193. حفظ صحت درسلری « Leçons d'hygiène », traduites du français par Djevdet-Éfendi, rédacteur au journal *Terdjumâni Ḥaqîqat.* Chez Arakel. 1305. Prix : 100 paras.

194. خسوف وکسوف « Les éclipses du soleil et de la lune », par l'enseigne de vaisseau Ḥilmi-Éfendi, professeur d'astronomie et de navigation à l'École navale. Chez Ohannès. 1304.

195. خلاصهٔ هندسه « Résumé de la géométrie », par le colonel Méḥémet 'Arîf-bey, aide de camp de S. M. le Sultan. 1304.

196. دکرده بانیو وصو ایله تداوی « Les bains de mer et l'hydrothérapie », par le Dr 'Eumèr Bésîm-bey. 1305.

197. دیشلرك حفظ صحتی « Hygiène des dents », par le Dr 'Eumèr Bésîm-bey. 1304. Prix : 5 piastres.

198. رهبر علم حساب « Le guide de l'arithmétique », par 'Abd-ul-'Azîz-Éfendi, professeur à l'école *Téraqqi* (le Progrès) de Salonique. Chez Arakel. 1304. Prix : 3 piastres et demie.

199. رهنمای تفتیش لحوم « Guide de l'inspection des viandes », manuel de l'inspecteur de la boucherie, par M. Villain, vétérinaire en chef, inspecteur des boucheries et abattoirs de Paris, traduit en turc par le lieutenant-colonel vétérinaire Ḥuséïn Ḥusni-bey. Chez Ohannès Férîd-Éfendi. 1305.

200. زووتکنی « Zootechnie », élève des animaux domestiques, traité pratique de zoologie à l'usage des agriculteurs, par le Dr Ḥuséïn Ramzî-bey, professeur de zoologie dans diverses écoles de l'État. 1305.

201. سالنامه « Annuaire » de l'Empire ottoman pour l'année de l'hégire 1304; rédigé par les soins du Ministère de l'instruction publique. 42e année. Petit in-8°. 469 p. Imprimerie Maḥmoûd-bey. 1304. Prix : 15 piastres.

202. سالنامه « Annuaire » de l'Empire ottoman pour l'année de l'hégire 1305; publié par les soins du Ministère de l'instruction publique. 43e année. Petit in-8°. 387 p. Imprimerie Maḥmoûd-bey. 1305. Prix : 10 piastres.

203. سالنامهٔ عسکری « Annuaire militaire » pour l'année 1305, publié, pour la première fois, sous les auspices du Séraskiérat. 789 p. Imprimerie du *Djéridi-i ʿAskériyé*. 1305.

Personnel des armées de terre et de mer; médailles instituées par la Sublime-Porte; figures des drapeaux et pavillons ottomans.

204. شیشمانلق وضعیفلك « L'obésité et la maigreur », articles médicaux parus dans le journal *Tarîq* et réunis en brochure, par le Dr Bésîm ʿEumèr-bey, professeur d'accouchement à l'École impériale de médecine. 1305. Prix : 4 piastres.

205. صحتنمای ازدواج « L'hygiène du mariage »,

par le Dr Bésîm ʿEumèr-bey. Chez Arakel. 1304. Prix : 13 piastres et demie.

206. صحتنمای اطفال « Guide de l'hygiène infantile », par le Dr Bésîm ʿEumèr-bey. Avec 45 figures la plupart en couleur. 1304. Prix : 15 piastres.

207. صحتنمای عائله یاخود بابا — آنا — چوجق « L'hygiène de la famille, ou le père, — la mère — l'enfant », par le Dr Bésîm ʿEumèr-bey. 1304. Prix : relié, 16 piastres.

208. ضیا وحرارت « La lumière et la chaleur », traité de physique, par Nédjib ʿAçim-Éfendi. 1304.

Forme le 39e fascicule de la bibliothèque d'Abou'ẓ-Ẓiyâ.

209. عشرت « Le plaisir », traité scientifique, par le médecin Ḥusëin Khoulqî-bey. Chez Qarabet et Qaspar. 1304.

210. علاوه‌لی مجموعهٔ مفیده « Le recueil utile, avec supplément », traduit par Aḥmed Ḥamdî-bey, fils d'ʿAlî Nédjîb-Pacha. 2e édition. Chez Kirkor-Éfendi. 1305.

211. علم امرض داخلیه « Pathologie interne », traduite sur la version française de l'ouvrage allemand de Stranbell, par Féïẓi-bey, professeur à l'École de médecine. 1er volume : امراض انتانیهٔ حادّه « Les maladies infectieuses aiguës ». A la librairie Vaṭan. 1305. Prix : 20 piastres.

212. عملی ونظری علم حساب « Arithmétique théorique et pratique », par le colonel d'état-major Aḥmed Chukri-bey, directeur des études de l'École militaire. 2ᵉ édition augmentée. Chez Arakel. 1305. Prix : 10 piastres.

213. عملی ونظری علم حساب تطبیقاتی « Applications théoriques et pratiques de l'arithmétique », complément du numéro précédent, par le même auteur. 219 p. Chez Ohannès-Éfendi. 1305. Prix : relié, 10 piastres.

214. غنیة الرضاع « Traité complet de l'allaitement » au point de vue du droit canonique musulman, par le molla Moḥammed Émîn-Éfendi d'Eski-Chéhir, *nâib* (substitut du juge religieux) de Kutahiyyé. Chez Saʿîd-Éfendi, au bazar des graveurs. 1304.

215. فائده‌لی واکلنجه‌لی اویونلر « Les jeux utiles et amusants ». 1ʳᵉ partie : دامه « le jeu de dames ». Chez Arakel. 1305.

216. فن جراحی عسکری « La chirurgie militaire », traduit du français du Dʳ Odet, officier de santé de l'armée française, médecin de l'École de Saint-Cyr, par le Dʳ Qâsim ʿIzz-ud-dîn, professeur adjoint de pathologie externe à l'École impériale de médecine. 1305.

217. فجاءة وفات « La mort subite », traité médical, traduit en turc par le Dʳ Weissmann, membre de



la Société de la croix blanche d'Italie. 1305. Distribué gratuitement.

218. قورنه وفدعم چاوش « Gournah et le sergent Fadʿam », description de certains endroits du bas Euphrate et du Chaṭṭ-el-ʿArab, par l'adjudant de marine Suléïmân Nouṭqî-Éfendi. Petit in-8°. 50 p. Imprimerie Maḥmoûd-bey. 1304. Prix : 2 piastres.

Renseignements géographiques, détails de mœurs, scènes populaires, etc., présentés sous la forme d'une nouvelle.

219. كبوتر نوير « Le pigeon messager », traité de l'emploi des pigeons voyageurs à la guerre, par le capitaine Nédjîb-Éfendi, professeur de français à l'École secondaire militaire de Ṭop-ṭâchy. 1304.

220. كتبخانهٔ صحت « Bibliothèque de la santé », publiée par le Dr Utudjian-Éfendi, médecin du Palais impérial, propriétaire du journal *Çiḥḥat* « la Santé ». 3 fascicules parus. 1304-1305.

221. كشّاف « Le vérificateur », traité de la vérification appliquée à l'art de l'architecte et aux travaux de construction, par Ḥuséïn Rizâ-bey, colonel d'état-major. Chez Ohannès-Éfendi, à la librairie *Vatan*. 1304.

222. گميجيلك فنّى « L'art du marin », traduit de l'anglais (du Livre du Marin illustré par l'amiral Napier) par le contre-amiral Ḥaqqî-pacha, aide de camp

de Sa Majesté Impériale, membre de la commission d'inspection militaire. 1305. Prix : 125 piastres.

223. كوچك جغرافيا « Petite géographie » à l'usage des enfants et des commençants, traduite par ʿAlî Naẓîmâ-bey. Imprimerie de la société *Murèttibiyé.* 1305. Prix : 60 paras.

224. كوكرجين پوستهسى « La poste aux pigeons », traité technique, par Nédjîb ʿAçim-bey, capitaine d'infanterie, professeur de français des écoles secondaires militaires. 1305.

225. لغت رمزى « Dictionnaire de Ramzî », expressions arabes et persanes, termes techniques des sciences et en particulier de la médecine et du droit, par Ḥuséïn Ramzî-Éfendi. Vol. I, 915 p. et 240 figures. A la librairie *Émânet* « la Confiance », au bazar des graveurs. 1305. Prix : relié, 47 piastres.

L'ouvrage sera complet en deux volumes.

226. مباحث مختصرۀ فنيه « Questions scientifiques résumées », traduites par Faẓlî Nédjîb-Éfendi. 1304.

Forme le 32ᵉ fascicule de la *Bibliothèque* d'Abou'ẓ-Ẓiyâ.

227. مبادئ فن جغرافيا « Principes de la géographie » à l'usage des écoles primaires musulmanes, par Méḥémet Chevqî-Éfendi, capitaine d'état-major. 1305.

228. مجموعۀ علم حساب « Recueil d'arithmétique »,

par le colonel ʿArîf-bey, aide de camp de S. M. le Sultan. Chez Arakel. 1304. Prix : 10 piastres.

229. محرّك بحرى « Le moteur marin », emploi des vagues de la mer comme force motrice, avec figures, par Yousof Elyâs-Éfendi, ingénieur en chef de la province du Liban. 1305.

Le texte français de cette brochure a paru en même temps.

230. مختصر تاريخ طبيعى « Abrégé d'histoire naturelle », adopté pour l'enseignement à l'hospice *Dâr-uch-Chéfaqa*, par le lieutenant-colonel Dr Ḥuséïn Ramzî-bey. 1305.

231. مختصر جغرافياى عثمانى « Abrégé de la géographie ottomane », par M. J. Lapierre, professeur au lycée impérial de Galata-Séraï, traduit en turc par Méḥémet Zékî-bey et Moûsâ Kiâẓim-bey. 1304.

232. مختصر جغرافيا « Géographie abrégée », par le colonel Suléïmân Chevket-bey. 2e édition, entièrement refondue. Chez Arakel. Imprimerie de la société *Murèttibiyé*. 1304. Prix : 2 piastres.

233. مدار خاطرهٔ اطبّا « Aide-mémoire des médecins », vade-mecum du médecin-accoucheur, avec des renseignements sur toutes les maladies externes et internes, par le colonel Dr Entranîk-bey, professeur de physiologie à l'École de médecine; ouvrage orné de plus de 1,200 figures. Forme environ 120 fascicules de 16 p. chacun. Chez le gardien du mu-

IMPRIMERIE NATIONALE.

sée de l'École de médecine, Méhémet-Éfendi. 1305. Prix de chaque livraison : 60 paras.

234. مصوّر مؤسّسين فنون « Les fondateurs des sciences; ouvrage illustré », biographie des inventeurs et des savants célèbres, rangés par ordre alphabétique, par ʿEumèr Çubhî et Méhémet Noûrî. Vol. I. Chez Qarabet et Qaspar. 1305.

235. مفصّل ممالك عثمانيه جغرافياسى « Géographie détaillée de l'Empire ottoman », par Méhémet Chèvkèt-bey d'Andrinople. Chez Kirkor-Éfendi, à la librairie *ʿAçr*. 1304. Prix : 8 piastres.

236. مفردات طب وفن تداوى « Éléments de la médecine et de la thérapeutique », par le Dr Munîr-bey, adjudant-major, professeur-adjoint à l'École de médecine militaire. — 1° مدخل « Introduction ». Prix : 10 piastres. — 2° Vol. I. 714 p. et 41 figures. Prix : 25 piastres. Chez Ohannès Férîd-Éfendi. 1305.

237. مقدّمهٔ تحليل « Introduction à l'analyse », précis élémentaire d'analyse des falsifications, par le major ʿEumèr-bey, professeur-adjoint de chimie à l'École de médecine. 1305.

238. مكيّفات ومُسكرات « Les stupéfiants et les boissons enivrantes », par le Dr Bésîm ʿEumèr-bey, professeur-adjoint d'obstétrique à l'École de médecine. — 1re partie : توتون « Le tabac ». — 2e partie :



افيون اسرار قهوه وچای « L'opium, le hachich, le café et le thé ». Chez Arakel. 1304-1305.

239. مكالمۀ فنيه « Conversation scientifique » à l'usage des commençants, par Ḥuséïn Ḥusnî-Éfendi. 1305.

240. مناقب طبيعيات « Les vertus des choses naturelles », par Méḥémet Rifʿat-bey de Monastir, lieutenant-colonel d'état-major. — 1re partie : بيت مدنى « La maison civilisée », description des mœurs des animaux domestiques, mise à la portée de tout le monde. Imprimerie Mihran. 1304. Prix : 5 piastres.

241. مهندسك رفيقى « Le compagnon de l'ingénieur », traité des progrès de la science des constructions navales, par l'adjudant de marine Suléïmân Nouṭqî-Éfendi. 1305.

242. ميزان النفوس « La balance des âmes », traité d'onirocritique, par Ḥâfiẓ Kholoûçî-Éfendi, professeur à l'université de Bayézîd. Librairie *Emânét*, au bazar des graveurs. 1305. Prix : 5 piastres.

243. ميقروب « Le microbe », sur les infiniment petits et le traitement de la rage d'après la méthode de M. Pasteur, avec figures. Chez Ohannès-Éfendi. 1305. Prix : 7 piastres et demie.

244. نو اصول فن حرب بحرى « Nouvelle tactique navale », ouvrage mis au courant des progrès de

la science, par le contre-amiral Méḥémet-pacha d'Aq-Sérâï, président de la commission technique du Ministère de la marine. 400 p. et 32 planches. Imprimerie *ʿOsmâniyyéh.* 1304. Prix : 50 piastres.

245. نوطه معلّمی « Le professeur de musique notée », principes de la musique turque notée à l'européenne, par Ḥâdji Emîn-bey, imprimeur et graveur de musique. — On vend séparément des chansons turques notées de Rifʿat-bey, 1er muezzin du Sultan, de Chevqî-bey, de feu Ḥâdji ʿArif-bey, etc., avec un accompagnement de piano. — Imprimerie Zartarian. 1304. Prix : 12 piastres.

246. وظائف الاناث « Les devoirs des femmes », économie domestique, éducation des enfants, etc. Chez Arakel. 1304. Prix : 5 piastres.

247. ییلدیرم وآکا قارشو تدابیر « La foudre et les moyens de s'en défendre », traité du paratonnerre, par Méḥémet Chevqî-bey, fils de Guendj Aḥmed-pacha, capitaine d'état-major. 1305.

V

LINGUISTIQUE, RÉDACTION, GRAMMAIRE.

248. اس العلوم یاخود بنا ترجهسی جدولی « Le principe des sciences, ou Table de la traduction du *Binâ* », tableau des principes de la grammaire arabe, suivant la traduction turque du *Binâ*, par Çafvèt-bey. Prix : 40 paras.

249. اصول تنقيط وترتيب « Principes de la ponctuation et de la distribution (des membres de la phrase) », par Ch. Sâmi. 1304. Prix : 5 piastres.

Forme le 32[e] fascicule de la *Bibliothèque de poche.*

250. انكليزجه اصول تدريس « Principes de l'enseignement de la langue anglaise ». 1305.

251. اوقو ياز « Lis et écris! » poème didactique de 400 vers, pour apprendre l'arabe et le persan, par feu Abou-Naçr Férâhi, traduit en turc par Ibrâhîm Ḥaqqî-Éfendi, traducteur du journal *la Turquie*, suivi de quelques ghazèls en turc. 1304. Prix : 5 piastres.

252. تصريفات عربيه « Les conjugaisons arabes », grammaire arabe facile à l'usage des enfants, par Sâmi-bey. Chez Qarabet et Qaspar. 1304. Prix : 100 paras.

253. تصريفات لسان عثمانى « Les conjugaisons de la langue turque », diverses questions s'y rattachant, par Suréyyâ-Éfendi, ancien membre du Conseil de l'instruction publique. 1304. Prix : 3 piastres et demie.

254. تطبيق الالسنه « Application des langues », éléments de la grammaire arabe, persane et turque, par ʿAbdullah ʿAvnî-Éfendi, professeur de persan à l'école préparatoire de Qouléli. 2[e] édition. 1304. Prix : 2 piastres.

255. تفهيم اللسان « La langue rendue compréhen-

sible », par Méḥémet Moẓaffèr-bey, rédacteur au bureau de traduction de la Sublime-Porte. 1304.

256. تقليب الفاظ ياخود مبادئ اشتقاق « Transformation des mots, ou Principes de dérivation », par Ibn-ur-Réchâd ʿAlî Férroukh-bey. 1304.

257. جديد الفباى فرانسوى « Nouvel alphabet français », par ʿAbd-ul-Kérîm Nâdir-bey. 1305.

258. جمال اجمال « La beauté de la concision », exposé succinct des règles de la grammaire persane, par Naẓîf-bey, employé au bureau du référendaire du Divan impérial. 1304. Prix : 2 piastres.

259. جب لغتى « Dictionnaire de poche » français-turc, rédigé par W. Wiesenthal, avec l'aide de Saʿîd-bey, conseiller d'État, Râsim-pacha, Khâled, Aḥmed Djevdet, Ḥoséïn Khoulqî; revu et corrigé par S. A. Aḥmed Véfîq-pacha. Petit in-8°, 1216 p. En 80 livraisons. Chez Qarabet et Qaspar. 1305. Prix : relié, 20 piastres.

260. چوجقلره درس « Leçons aux enfants », leçons de lecture, par Moḥammed Chems-uddîn-Éfendi. 1re partie : ابتدا « Le commencement ». 1304. Prix : 40 paras.

261. چوجقلره مكتوب نمونه‌لرم « Mes modèles de lettres pour les enfants », traité de style épistolaire élémentaire, à l'usage des écoles primaires, par Edhèm Ismâʿîl-Éfendi, ancien professeur des écoles de Salonique. Chez Arakel. 1305. Prix : 2 piastres.

262. خلاصة الشروح « Quintessence des commentaires », par le molla Khalîl Esʿad-Éfendi, élève de l'école des *nâibs*, fils d'ʿAlî Rizâ-Éfendi, président du tribunal civil d'Alep. Chez Ḥâdji-Châkir, au bazar des graveurs. Imprimerie Maḥmoûd-bey. 1305. Prix : 20 piastres.

Leçons extraites de Djâmi, Chéïkh Rizâ, Izhâr, Âḍaly, etc., sur la grammaire.

263. خیری بك كوتوكی « Les archives de Khaïrî-bey », recueil de noms et surnoms à donner aux enfants musulmans, par Suléïmân Khaïrî-bey, adjoint à la direction générale des contributions indirectes. 1304.

Destiné à servir de *birth-book* pour les familles musulmanes. Les noms et surnoms donnent la date de la naissance de l'enfant par le calcul de l'*Abdjed.*

264. دفتر كتبخانهٔ ایا صوفیه « Catalogue de la Bibliothèque de Sainte-Sophie » (rédigé par Mirza Ḥabîb-ul-Içfahâni). 1 vol. grand in-8°. 398 p. Imprimerie Maḥmoûd-bey. 1304.

265. رهبر صبیان « Le guide des enfants », méthode facile pour apprendre à écrire le *riqʿa*, par ʿIzzet-Éfendi, professeur de calligraphie au lycée impérial de Galata-Séraï. En 10 cahiers. Imprimerie *ʿOsmâniyyéh.* 1305. Prix de chaque cahier : 30 paras.

266. رهنمای ترجمه « Le guide de la traduction », art de faire des versions du turc en français et *vice versa*, par Kh. Simonian, élève diplômé du lycée

impérial de Galata-Séraï. Chez Arakel. 1304. Prix : 5 piastres.

267. زبدة الاظهار « La quintessence de l'*Izhâr* », traduction turque abrégée de l'*Izhâr* « démonstration ». Chez Kirkor, librairie de l'Époque. 1304.

Sur ce célèbre traité de la grammaire arabe par Bighéwî, on peut consulter Hadji-Khalfa, t. I, p. 346, n° 886, et Zenker, t. I, p. 19, n° 131 et suivants.

268. زبدة المعانى والوضع « La crème des significations et de la position », traité de rhétorique, par Aḥmed Fâ'ïq-bey, greffier à la chambre des mises en accusation. Chez Qarabet et Qaspar. 1304.

269. سؤال وجواب قواعد « Questions et réponses sur les règles » de la langue ottomane, par Kémâl-Éfendi, élève de l'École préparatoire civile. 1305.

270. علاوەلى گلدسته محررات رسميه وغير رسميه « Le bouquet, avec supplément : correspondances officielles et autres », modèles de pièces judiciaires et administratives, en *riqʿa*, *divânî* et *taʿlîq*, par Mihrî-Éfendi, employé au bureau de traduction et de correspondance étrangère du Séraskiérat. 248 p. Imprimerie Zellich. 1304. Prix : 5 piastres.

Les deux dernières pages sont consacrées à des modèles de cachets turcs, au nombre de 80.

271. غنية الطالب ترجمەسى Traduction (turque) de l'ouvrage intitulé : *Ghunyèt ut-Tâlib ou Minyèt ur-Râghib* de feu Aḥmed Fârès-Éfendi (Chidyâq), par

Chukrî-bey, directeur de l'école préparatoire *Mulkiyè*. Chez Qarabet et Qaspar. 1305. Prix : 7 piastres et demie.

Le traducteur ne s'est occupé que de la partie consacrée au *nahv* (syntaxe).

272. فصل الخطاب بين الاحباب « Conclusion amicale d'une discussion », sur la signification des deux synonymes عمد et قصد, par Mohammed Béchènek ben Moçtafa-Éfendi, traduit en turc par Zihnî-Éfendi. 1305.

273. قاموس « L'océan » de la langue arabe, par Fîroûzâbâdî. Nouvelle édition, corrigée par une société de professeurs des universités musulmanes. Imprimerie *'Osmâniyyèh*. 1305.

274. قاموس ترجمهسی اوقیانوس « L'océan, traduction turque du Qâmoûs », par 'Açim-Éfendi. Nouvelle édition en quatre volumes; le texte est imprimé en petites lettres de 12 points, par les soins du contre-amiral Eyyoub Çabrî-pacha. 2 volumes parus. Imprimerie du Ministère de la marine. 1305. Prix : 6 medjidiés d'argent.

275. قاموس اصطلاحات « Dictionnaire des termes techniques », par Fevzî-Éfendi de Maghnîsa. 1304.

276. قاموس الاعلام « Dictionnaire des noms propres », par Ch. Sâmî-bey, ouvrage contenant les noms de la géographie et de l'histoire, et en général tout ce qui a rapport à l'histoire et à la géographie de

l'Orient et de l'Occident. Par fascicules de 16 p. Imprimerie Mihran. 1305. Prix de chaque fascicule : 60 paras.

277. قصيدهٔ امالی ترجمه‌سی « Traduction de l'ode des *Dictées* », en vers turcs, par Ḥâfiẓ Réfî'-Éfendi, professeur au lycée impérial de Galata-Séraï. Chez le chéïkh 'Abdullah Chukrî, au bazar des graveurs. 1305.

278. کوچك قاموس فرانسوی « Petit dictionnaire français » expliqué en turc, par Sâmî-bey, Béchîr Fu'âd, Nâdir-Éfendi, etc. 651 p. Imprimerie Mihran. 1304. Prix : cartonné, 30 piastres.

Abrégé du dictionnaire français-turc de Sâmî-bey signalé dans notre *Bibliographie ottomane*, 1885, n° 375.

279. لسان عمومی صرفی « Grammaire de la langue universelle », manuel du Volapük. 1305. Prix : 3 piastres.

280. لغات اجنبیه علاوه‌لی لغت عثمانیه « Dictionnaire ottoman, présentant en supplément les mots étrangers ». 9ᵉ édition. 1305. Prix : 17 piastres.

281. مبدأ قرائت « Principes de lecture », par 'Abdî Kiâmil-Éfendi, directeur de l'école *Chems-al-mé'ârif*. 2ᵉ partie. 1304.

282. مترجم « Le traducteur », recueil de morceaux choisis et traduits de l'arabe, du persan et du français, avec des parallèles et des observations, par Mu'allim Nâdjî. 1304. Prix : 10 piastres.

283. مجلّهٔ معلمين « Le code des professeurs », guide pratique des professeurs des écoles primaires et secondaires, par Emr-Ullah-Éfendi, élève diplômé de l'École civile d'administration, directeur de l'instruction publique à Salonique. En fascicules paraissant tous les quinze jours. Salonique. 1304.

284. مختصر صرف تركى « Grammaire turque abrégée », par Aḥmed Râsim-bey, professeur à l'école Camondo. Forme la 1[re] partie d'une publication en 3 volumes sur la grammaire turque. 1305.

285. مختصر كلدسته « Le bouquet, abrégé » par Mihrî-Éfendi, employé au bureau de traduction du Séraskiérat; rédigé conformément aux règles du style moderne; et tracé en caractères *riqʿa, taʿlîq* et *dîvâni.* In-8°, 80 p. Chez Ohannès-Éfendi. 1304. Prix : 100 paras.

Manuel de style épistolaire et modèles d'actes de toute nature. Voir ci-dessus, n° 270.

286. مختصر لسان عثمانى « La langue ottomane, abrégée », à l'usage des écoles primaires, par ʿAlî Naẓîmâ-bey. Chez Arakel. 1305. Prix : 2 piastres.

Voir *Bibliographie ottomane,* 1887, n° 305.

287. مرح المعالى فى شرح الامالى « La joie des hautes régions, commentaire des *Dictées* », avec la traduction turque du *Kitâb ul-Milèl w'èn-Nihèl* de Chahristânî, par le D[r] Noûḥ-Éfendi, sur les marges; corrigé par le molla Chèhrî Aḥmed Râmiz-Éfendi.

Chez Ḥâdji Oghlou Ḥâfiẓ ʿEumèr-Éfendi de Bazardjyq, au grand bazar. Imprimerie Maḥmoûd-bey. 1305.

288. مرح المعالى فى شرح الامالى « La joie des hautes régions, commentaire des *Dictées* », traité des dogmes musulmans, commentaire du poème didactique « *les Dictées* » de ʿAlî ben ʿOsmân el-Auchî, par ʿAçim-Éfendi, traducteur turc du Qâmoûs. Nouvelle édition. Imprimerie ʿ*Osmâniyyèh*. 1304. Prix : 10 piastres.

289. مفتاح اصول تعليم « Clefs des Principes de l'instruction », complément de la grammaire française du Dr Émile Otto, traduite en turc sous le titre de *Uçoûl-i tâʿlîm*, par feu Béchîr Fu'âd-bey; corrigé des exercices de cette grammaire. Chez Arakel. 1305.

Voir *Bibliographie ottomane*, 1887, n° 270.

290. مفيد قواعد فارسى « Grammaire persane utile », par Ḥuséïn Chéfîq-Éfendi, professeur de persan à l'école secondaire de Béchiktach. 2e édition, augmentée. 1305.

291. المقتضب فى نحو لسان العرب « Le choix touchant la syntaxe arabe », traité de grammaire en arabe, par Zihnî-Éfendi, professeur au lycée impérial de Galata-Séraï et à l'École civile d'administration; revu par S. A. Aḥmed Véfîq-Pacha. 378 p. Imprimerie de la société *Murèttibiyé*. 1304. Prix : relié, 22 piastres.

292. المقتضب من المنتخب فى تعليم لغة العرب « Parties choisies de l'ouvrage intitulé : *El-Montakhab* » sur la grammaire arabe, par Zihnî-Éfendi. Chez Arakel. 1304. Prix : 12 piastres.

Voir plus loin n° 296.

293. مكالمات تركية روميه ورومية تركيه « Conversations turco-grecques et gréco-turques », par Yanko-Éfendi Miliopoulos, employé au bureau de traduction de l'Administration des contributions indirectes. 1305.

294. مكمّل الفبای عثمانی « Abécédaire ottoman complet », exercices de lecture pour les enfants, par Tevfîq-Éfendi de Salonique. Chez Arakel. 1304. Prix : 1 piastre.

295. ممارست فارسیه « Exercices de la langue persane », à l'usage des élèves de 4ᵉ année du *Dâr uch-Chéfaqa*, par Ḥabîb-Éfendi (Mîrzâ Ḥabîb ul-Içfahânî), membre du Conseil de l'instruction publique; avec la traduction turque des exemples cités, en regard. In-14, 81 p. Imprimerie Mihran. 1304. Prix : 2 piastres.

296. المنتخب فى تعليم لغة العرب « L'extrait pour l'enseignement de la lexicologie arabe », en arabe, par Zihnî-Éfendi, professeur de droit canonique à l'École civile d'administration, et de littérature arabe au lycée impérial de Galata-Séraï. Chez Arakel. 1304. Prix : relié, 30 piastres.

Voir plus haut nᵒˢ 291 et 292.

297. نحو ترجمه‌سی « Traduction de la syntaxe arabe », en turc, par Ḥâdji Ibrâhîm-Éfendi, professeur à l'École normale. Chez Ḥâfiẓ Ḥasan-Éfendi, au bazar des graveurs. Par fascicules. Imprimerie Maḥmoûd-bey. 1304. Prix de chaque fascicule : 40 paras.

298. نو اصول صرف عثمانی « Nouvelle grammaire ottomane », par Fazlî Nédjib-Éfendi de Salonique. 1304.

299. هدية الصبيان « Cadeau fait aux enfants », modèles de calligraphie, par Ḥâfiẓ Réfî'-Éfendi, professeur au lycée impérial de Galata-Séraï. Chez le libraire Yorghi Kopanari. 1304.

300. وطن كتبخانه‌سی « Librairie de la Patrie », catalogue des livres publiés depuis l'avènement du sultan actuel, qui se trouvent à la librairie d'Ohannès-Éfendi. 1304.

301. یکی اصول مختصر صرف ترکی « Nouvelle grammaire turque abrégée » à l'usage des écoles primaires, par Aḥmed Râssim-bey, ancien employé du bureau technique à l'Administration des télégraphes et ex-professeur à l'école Camondo. Chez Arakel. 1304. Prix : 100 paras.

VI

PÉRIODIQUES.

302. آثار ادبیه « Œuvres littéraires », revue contenant les œuvres des élèves de l'école *Dâr ut-Ta'lîm*,

sous la direction d'El-Ḥâdj Ibrâhîm-Éfendi, professeur à la même école. Par livraisons. 1304. Chaque numéro : 50 paras.

303. اشراق « L'illumination », revue littéraire et scientifique paraissant tous les quinze jours et dirigée par Suléïmân Çafvet-bey. 1305.

304. جريدهٔ اماكن الصحه « Gazette des endroits hygiéniques », moniteur des hôpitaux, revue publiée sous la direction de S. Exc. Mavrogéni-pacha, médecin de S. M. le Sultan, et rédigée par les docteurs Yanqo de Bâfra, Ḥuséïn Khoulqî-bey, Noûr-ud-dìn Maḥmoûd, etc. 1304.

305. حديقه « Le jardin », journal hebdomadaire scientifique et littéraire, par Khalîl Édîb-bey. 1305.

306. دبستان خرد « L'école de la sagesse », revue périodique dirigée par Taḥsîn-bey de Crète, employé à la correspondance du Ministère des affaires étrangères, édité par Mirzâ Ḥâdjî Riẓâ Qoûlî Khorasânî, directeur de l'École persane.

307. ذرات « Les atomes », revue mensuelle littéraire et scientifique, par Suréyya-bey de Valona. Chez Arakel. 1304.

308. رسالهٔ حافى « Revue de Ḥâfî », hebdomadaire, publiée par Ḥâfî-bey; in-8°. Imprimerie du journal *Muruvvèt*. 1305. Prix de chaque numéro : 1 piastre.

309. سعى « L'effort », revue périodique bi-mensuelle, publiée par Khalîl Édîb-bey. Chez le chéïkh ʿAbdullah, au bazar des graveurs. 1305. Prix du numéro : 3 piastres.

310. سوق عكاظ « La foire dʿOkâẓ », revue littéraire, paraissant le premier de chaque mois lunaire, par Haïrèt-Éfendi. 1304.

311. صفا « Le plaisir », revue bi-mensuelle, par Ḥasan Khaïrî-bey. 1305.

312. عمران « La prospérité », revue littéraire et scientifique bi-mensuelle, par Iḥsân-bey et Eumèr Çubḥî-bey. En fascicules de 12 p. à 3 colonnes. Chez Ohannès-Éfendi, à la librairie *Vatan.* 1305. Prix du numéro : 50 paras.

313. فرائد « Choses uniques », choix de morceaux divers publiés en supplément au journal *Muruvvèt.* 1304.

314. فوائد « Les avantages », revue à l'usage des enfants des écoles, paraissant tous les quinze jours, publiée par Murâd Emrî-Éfendi de Yéñi-Chèhri-Fénâr (Larisse). Imprimerie de la province de Ḥudâvendigiâr, à Brousse. 1305.

315. محيط « Ce qui embrasse », chrestomathie et revue littéraire publiée par une société de gens de lettres; paraît tous les quinze jours. 1305.

316. منظره « Le belvédère », revue illustrée heb-

domadaire, dirigée par ʿOsmân Noûrî-bey. 16 numéros parus. 1304. Prix du numéro : 50 paras.

317. ناهيد « Vénus », revue périodique. 1304.

318. نقطه « La sentinelle », revue littéraire et scientifique, rédigée par Maḥmoûd Nédîm-bey. 1305.

C'est le même titre, avec un autre rédacteur, que la revue annoncée dans notre précédente *Bibliographie ottomane*, 1887, n° 342.

319. نمونۀ ترقی « Modèle du progrès », revue publiée par Nâdir-Éfendi, directeur de l'école qui porte le même nom que la revue. 1304.

320. نيلوفر « Le Nilufèr » (nom de la rivière de Brousse), revue bi-mensuelle, en fascicules de 8 p. Brousse, imprimerie Férâ'iẓdji-Zâdèh. 1305. Prix de l'abonnement annuel : 20 piastres.

Ce périodique, qui contient des œuvres littéraires et scientifiques sérieuses, est destiné à montrer que l'islamisme est une voie de liberté et de civilisation.

IMPRIMERIE NATIONALE

INDEX

DES MOTS SANSCRITS-CHINOIS

CONTENUS DANS LES DEUX CHAPITRES D'I-TSING,

PAR

M. RYAUON FUJISHIMA.

Pour permettre de vérifier nos transcriptions sanscrites dans les deux chapitres d'I-Tsing que nous avons publiés (nov.-déc. 1888), nous réunissons dans cet index tous les noms sanscrits que le pèlerin chinois a transcrits ou traduits dans sa langue. Un certain nombre de ces mots se retrouvent dans le *Catalogue of the Chinese Buddhist Tripiṭaka* publié par Bunyu Nanjio; nous nous contentons, en ce cas, de renvoyer le lecteur à cet ouvrage. (B. N. Le chiffre qui suit indique la colonne du catalogue.) La plupart des autres mots figurés phonétiquement en chinois sont transcrits d'après la *Méthode* de Stanislas Julien, avec l'indication entre crochets du numéro que porte, dans cette méthode, chacun des caractères transcrits. Il suffira de s'y reporter pour embrasser d'un seul coup d'œil les lectures souvent si variées du même caractère. Dans tous les autres cas, nous avons adopté la prononciation classique telle que les dictionnaires la figurent. Enfin nous

avons donné le mot à mot français des termes traduits en chinois. — Nous distinguons les mots transcrits phonétiquement par un astérisque.

INDEX.

Bahuvacana ex. *Puruṣâs 補嚕沙 pou [1509]-lou [1065]-so [manque]; 428.

Buddhapûrvacaryâ 佛本行詩 fo-pen-hing-chi (*Bouddha-antérieur-histoire-poésie*) (B. N. 294); 425.

Brâhmane 婆羅門 po [1420]-lo [1038]-men [1110]; 436.

Bhadanta 大德 ta-te (*grande-vertu*); 435.

Bhaishajyarâja 藥王 yo-wang (*remède-roi*); 415.

*Bhartṛhari-çâstra 伐揥呵利論 fa [271]-tch'i [1849]-ho [371]-li [799]-lun (*traité*); 432.

Bhavaviveka 淸辯 thsing-pien (*pureté-argument*) (B. N. 373); 435.

Matipâla 惠護 hoeï-hou (*sagesse-gardien*); 435.

Manushya 人 jin (*humain*); 423.

*Maṇḍa ou manṭha 文茶 wen [2211]-tch'a [1760]; 428.

*Mâtṛceṭa 摩咥哩制吒 mo-tch'a-li-tchi-tch'a (B. N. 378); 420, *sq.*

Mayûrarâja-sûtra 孔雀王経 kong-tsio-wang-king (*paon-roi-livre*) (B. N. 79); 415.

Maheçvaradeva 大自在天 ta-tseu-tsaï-thien (*grand maître du ciel*); 420, 427.

Mṛgadâva 鹿苑 lou-youen (*antilope-bois*); 422.

Moksha 解脫 kiay-t'o (*délivrance*); 423.

*Yoga 瑜伽 yu [2287]-kia [558]; 438.

Ratnatraya 三寶 san-p'ao (*trois-joyaux*); 432.

Ratnasiṃha 寶師子 p'ao-sse-tseu (*joyau-lion*); 438.

*Vâkya-çâstra 薄迦論 po [1462]-kia [582]-lun (*traité*); 433.

Vajrâsana 金剛座 kin-kang-tso (*diamant-trône*); 414, 415.

*Valabhî 跋臘毘 po [1470]-la [750]-pi [1368]; 431.

Vasubandhu 世親 chi-thsin (*monde-parent*) (B. N. 371); 421, *passim.*

Vidyâ-mâtra 唯識 ouey-chy (*unique-connaissance*); 432.

*Vinaya 毗奈耶 pi-naï-ye ou 律 liu (*discipline*); 412.

*Vîṇâ ou bhinna (?) 篳拏 pi [1354]-na [1193]; 434.

*Veda 薜陀 pi [1394]-t'o [2065]; 436.

*Vyâkaraṇa 毗何羯喇拏 pi [1368]-ho [365]-kie [615]-la [746]-na [1193] ou 授記 cheou-ki; 421, 427.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU 12 AVRIL 1889.

La séance est ouverte à 4 heures et demie par M. Renan, président. Le procès-verbal de la séance précédente est lu et la rédaction en est adoptée.

M. Senart, pour répondre à des questions qui lui sont adressées de divers côtés, désire donner au Conseil quelques détails sur la marche du second volume du *Mahavastu*. Vingt-deux feuilles sont actuellement imprimées, le reste de la copie de ce volume est entièrement prêt depuis longtemps, et M. Senart constate qu'il ne dépend pas de lui que l'impression n'avance plus rapidement. Il rend hommage à la bonne volonté et à l'accueil empressé qu'il rencontre toujours à l'Imprimerie nationale où notre vice-président, M. Barbier de Meynard, de son côté, n'a cessé de s'employer, avec son dévouement habituel, à activer le travail. Malheureusement les difficultés techniques de l'exécution paraissent entraîner des lenteurs que l'auteur souhaiterait naturellement de voir abréger autant que possible.

M. Barbier de Meynard dit que le retard signalé par M. Senart est dû à des causes momentanées et il donne l'assurance que le zèle de l'Imprimerie nationale en faveur des publications de la Société ne subira aucun ralentissement, malgré le surcroît de travaux dont l'atelier oriental est chargé depuis quelque temps.

M. le Président donne lecture de la lettre suivante, qui

lui est adressée par M[me] André, sœur de notre ancien bibliothécaire Gustave Garrez :

« 11 avril 1889.

« Monsieur le Président,

« Gustave Garrez, mon frère, que j'ai eu le malheur de perdre il y a quelques mois, m'avait fait connaître le grand intérêt qu'il portait à la Société asiatique et particulièrement à l'organisation et à l'accroissement de sa bibliothèque. Il se préoccupait surtout des services qu'elle devait rendre aux jeunes orientalistes qui ont souvent de la peine à se procurer les ouvrages nécessaires pour leurs études. Je crois donc réaliser une pensée que mon cher frère aurait eue lui-même, en priant la Société asiatique de vouloir bien accepter en son nom, de la part de mes fils et de moi, l'offre de toute la partie orientale de sa bibliothèque.

« Si la Société asiatique le trouve bon, elle pourra, avec ces livres, constituer un « fonds Garrez » qui conservera sa mémoire parmi ceux qui ont pu le mieux apprécier son mérite et ses travaux, et leur sera une sorte de compensation à la perte que la science a faite par cette fin prématurée.

« Agréez, etc.

« Pauline André, née Garrez.

« *P. S.* Nous mettons aussi à la disposition de la Société asiatique un grand corps de bibliothèque ayant appartenu à mon pauvre frère, et qui pourrait recevoir la presque totalité des livres destinés à entrer dans ses collections. »

Sur la proposition de M. le Président, de chaleureux remerciements sont votés à la famille de notre regretté confrère. Le Conseil décide en outre que les livres composant cette précieuse collection porteront une estampille spéciale avec la mention *Don Garrez.*

Il est donné lecture d'une lettre de M. le Ministre de l'instruction publique, qui informe la Société que la subvention trimestrielle de 500 francs est mise à sa disposition.

M. le Président communique une lettre de l'Administration de la Cochinchine demandant, au profit de la bibliothèque coloniale, l'envoi des publications de la Société, en échange du *Journal officiel de l'Indo-Chine* et des *Excursions et reconnaissances*. Cette proposition est acceptée. En raison de l'intérêt que présentent les publications de l'Administration coloniale, le Conseil exprime le désir que les publications antérieures dont cette Administration pourrait disposer soient adressées à la bibliothèque de la Société.

Un correspondant fait part à la Société d'une nouvelle interprétation qu'il propose pour l'inscription de Carthage publiée dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*, t. I.

M. Drouin lit une notice sur les alphabets araméens qui sera insérée dans le *Journal asiatique*. (Voir ci-dessus, p. 376.)

M. Halévy donne lecture d'une note sur la géographie de la Syrie et sur les Cosséens. (Voir ci-après, p. 501.)

M. Oppert revient sur l'inscription assyrienne relatant une éclipse lunaire. (Voir ci-après, p. 505.)

M. Groff rapproche le talmudique קלבא du mot קלבי du papyrus araméen du Louvre. Il croit devoir rejeter le mot שתאל dans le texte de Canope publié par lui.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'India office. *A catalogue of sanscrit manuscripts existing in Oudh province* for the year 1887, by Pandita Devî Prasádá. Allahabad, 1188, in-8°.

— *The Indian Antiquary*. January 1889, in-4°.

Par le Ministère de l'instruction publique. *Revue des travaux scientifiques*, tome VIII, n°s 8 et 9. Paris, 1888, in-8°.

Par la Société. *The American Journal of philology*. Baltimore, december 1888, in-8°.

— *Proceedings of the American Oriental Society*, october-november 1888, in-8°.

— *Proceedings at Baltimore*, october 1884.

Par la Société. *Compte rendu de la Société de géographie*, n° 6, 1889.

Par les éditeurs. *Polybilion*. Parties technique et littéraire, mars 1889, in-8°.

— *Le Globe*, n° 1, janvier 1889. Genève, in-8°.

— *Revue archéologique*, janvier-février 1889. Paris, in-8°.

— *Revue critique*, n°s 6-14, 1889.

— *Bolletino delle publicazioni italiane*, n°s 77 et 78, 15 marzo. Firenze, 1888, in-8°.

Par les auteurs : Girolamo Donati, *Maestri è scolari nell' India brahminica*. Firenze, 1888, in-8°.

— Henry H. Howort, *History of the Mongols*, III. The Mongols of Persia. London, 1888, in-8°.

— M. A. Barthélemy, *Une légende iranienne traduite du pehlvi*. Paris, 1889, in-8°.

— V. Henry, *L'œuvre d'Abel Bergaigne*. Leçon d'ouverture. Paris, 1889, in-8°.

— Fr. M. Est. Pereira, *Historia de Minás Ademas Sagad, rei de Ethiopia*. Lisboa, 1888, in-8°.

— Baron Ouskar, *Ethnographie du Caucase*, II. Langue tschetchentze. Tiflis, 1888, in-8°; III. Langue aware. Tiflis, 1889, in-8°.

— Michel Amari, *Biblioteca arabo-sicula*. Appendice. Torino, 1889, in-8°.

— P. U. Scheil, *Inscription assyrienne archaïque de Samši-Raman IV, roi d'Assyrie*. Paris, 1889, in-8°.

— A. C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire turc-français*. 2e vol., 3e livraison. Paris, 1888, in-8°.

— J. P. Martin, *Les origines de l'Église d'Édesse et des églises syriennes*. Paris, 1889, in-8°.

— Héli Chatelain, *Grammatica elementar de Kimbundu ou lingua de Angola*. Genebra, 1889, in-8°.

— V.-P. Nalivkine, *Histoire du Khanat de Khokand*, traduite du russe par Aug. Dozon. Paris, 1889, gr. in-8°.

— Dr. C. Snouck Hurgronje, *Mekka* (mit Bilder-Atlas); II. Aus dem heutigen Leben. Haag, 1889, gr. in-8°.

Par les auteurs. Dr H. Müller et M. J. de Goeje, *Annales auctore Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir Attabari*, II, vi. Leide, 1889, gr. in-8°.

— Prof. M. Bloomfield, *The Jāyānya-Charm and the Apacit-hymnes. Proceedings*, oct. 1887, in-8°.

ANNEXE N° I

AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 12 AVRIL.

COMMUNICATIONS DE M. HALÉVY.

I

Le nom géographique de עִוָּא revient plusieurs fois dans le récit biblique relatif aux colonies étrangères que les rois assyriens établirent dans la Samarie à la place des Israélites transportés en Assyrie. II *Rois*, xvii, 24, on lit : « Et le roi d'Assur fit venir des hommes de Babel, de Kouta, d'ʿAwa (מֵעַוָּא), de Ḥamâth et de Sepharwaïm et les établit dans les villes de Samarie à la place des enfants d'Israël. » Cette énumération se divise apparemment en deux régions géographiques : Babel et Kouta représentent la partie sud-est, ʿAwa, Ḥamâth et Sepharwaïm, la partie nord-ouest de l'empire assyrien. Le fait que עִוָּא doit être très voisine de la Syrie ressort clairement des versets 30-31 du même chapitre où les Awites sont mentionnés après Ḥamâth : « Les hommes de Babel firent (l'idole nommée) Succoth-Benôth; les hommes de Kout(a), Ashima; les Awites, Nibḥaz et Tartâq (תַּרְתָּק) et les Sepharwites brûlèrent leurs enfants par le feu en l'honneur d'Adrammelek et d'Anammelek, dieux de Sepharwaïm. » Ce passage, s'il était permis de le prendre à la lettre, pourrait même conduire à penser qu'il s'agit d'un pays situé au sud de Ḥamâth, notamment d'un

canton de la Damascène, mais ce serait sortir des limites raisonnables de l'induction que d'y chercher un ordre géographique trop rigoureux. Il est encore plus impossible de voir dans les Awites de Samarie les anciens habitants du sud de la Philistée que l'auteur du *Deutéronome* II, 23, appelle עַוִּים. Outre que, d'après la remarque expresse de l'auteur, ce peuple a été entièrement détruit par les ancêtres des Philistins, l'historien de II *Rois*, XVII, 24, ne peut pas y faire allusion par cette raison péremptoire qu'une guerre avec les rares habitants de cette côte déserte n'est mentionnée nulle part dans les annales assyriennes. Dans ces conditions, je ne vois qu'un seul moyen de résoudre ce problème et je crois qu'il s'agit plutôt d'une contrée très connue qui borde la Syrie du côté nord-ouest, savoir la région du golfe d'Issus, située entre la Syrie et la Cilicie. Ce pays a été plusieurs fois envahi et conquis par les rois assyriens sans excepter Sargon, père de Sennachérib et conquérant de la Samarie. Les inscriptions assyriennes orthographient le nom de ce pays tantôt *Que* tantôt *Gue*. Si je ne me trompe, c'est à cette dernière orthographe que répond exactement la forme hébraïque עַוָּא, peut-être mieux : עֻוֵּא. La façon de représenter le *g* assyrien par un ע en hébreu nous est déjà connue par le nom célèbre כְּדָרְלָעֹמֶר, Chodorlogomor, qui est en assyrien *Kudur-Lagamari*.

Une autre mention du pays que nous discutons se trouve dans un passage assez corrompu où le caractère géographique du nom a été parfois méconnu. II *Rois*, XVIII, 34 met dans la bouche de Sennachérib les paroles suivantes : « Où sont les dieux de Ḥamâth et d'Arpad? Où sont les dieux de Sepharwaïm, *Hená* et *ʿIwa* (הֵנַע וְעִוָּה)? Ont-ils sauvé Samarie de ma main? » Ici עִוָּה doit être ponctué עֻוֵּה, et הנע désigne probablement le pays voisin de *Que* que les annales ninivites écrivent *Ḥani rabbat* (la grande), ce qui induirait à corriger הנע en חָנַע ou חָנָא. Il faut donc raduire : « Où sont les dieux de Sepharwaïm, de Ḥani et

d'Awé? etc. » Des deux dieux awites cités ci-devant, le premier נִבְחַז échappe encore à notre contrôle; le second, écrit תרתק, pourrait bien, en supposant quelques confusions de lettres similaires, être ramené à תַּרְחוּן, *Tarhûn*, dieu qui était très répandu chez les peuples de la haute Syrie et des contrées avoisinantes. On connaît dans ces régions plusieurs noms théophores composés avec *Tarhûn*, tels sont: *Tarhulara*, *Tarhunazi*, *Tarqû-timme* = Tarcondémos et le nom royal de la ville d'Arṣappi ou רֶצֶף, *Tarḫunṭaradu* (?), révélé tout récemment par les tablettes babyloniennes d'Égypte.

II

Les limites des langues sémitiques vers l'est sont demeurées inconnues jusqu'à ce jour. D'ordinaire on s'imagine que la région montagneuse que les anciens appelaient les monts *Carduchéens* ou *Gordyéens*, et qu'on appelle aujourd'hui le *Kurdistan*, était exclusivement peuplée de races iraniennes plus ou moins mêlées de races allophyles ou touraniennes. Cette idée doit être désormais abandonnée comme ne répondant pas à la distribution réelle des races et des langues dans l'ancienne période historique. En analysant, il y a quelques années, les noms propres et autres que les documents assyriens rapportent comme ayant appartenu à la langue des *Kašši* ou Cosséens, un des peuples principaux de cette région montagneuse, j'avais déjà pressenti qu'il y avait là des éléments sémitiques assez caractérisés. Une tablette babylonienne publiée tout récemment par M. Bezold prouve définitivement que les Cosséens parlaient une langue sémitique qui avait beaucoup de mots et de formes grammaticales tout semblables à l'assyrien. La tablette en question donne entre autres une liste des épithètes par lesquelles les Cosséens désignaient le dieu de l'atmosphère, Adad, le הדד des peuples syro-phéniciens. Je me contenterai d'en signaler quelques-unes des plus frappantes :

Il ḫa-al-la-pu; le sens de ces mots est facile à deviner en

comparant les deux termes assyriens *ilu* « dieu » et *hilipu* « protecteur », également un synonyme de « dieu ».

Ra-mi-mu; c'est sans aucun doute l'assyrien *ramimu* « bruyant », participe actif de *ramamu* « pousser des cris, faire du bruit ». L'épithète convient bien au dieu du tonnerre et de la foudre.

Ra-gi-mu; même forme et même signification que le mot précédent. La racine *ragamu* « pousser des cris, vociférer » est très usitée en assyrien.

Mur-ta-as-nu; évidemment un participe iftaal de la racine *rasanu* qui se trouve en éthiopien avec le sens de « être ardent, brûler ». L'allusion se rapporte à l'éclair. La racine *R S N* n'a pas encore été constatée en assyrien, du moins à ma connaissance.

Mur-ta-i-mu; même forme que la précédente; la racine en est רעם, commune à toutes les langues sémitiques. Le titre : « tonnant » n'a pas besoin de commentaire.

Ba-u-'-lu; n'est qu'une variante de בעל « maître ».

Le dernier vocable avec sa vocalisation particulière revient aussi en assyrien, mais, si je me souviens bien, seulement comme un nom commun. En palmyrénien, l'élément בול, visiblement contracté de בועל, semble désigner un dieu particulier et différent de *Bel,* qui s'écrit constamment בל. La forme בול ne s'est rencontrée jusqu'à présent que dans les noms divins composés : ירחבול, עגלבול, et dans les noms théophores : זבדבול, מתבול, בולחא et quelques autres. D'après l'analogie du cosséen, il se pourrait que le dieu בול fût le הדד palmyrénien.

III

Dans un travail sur les noms propres hittites, qui a été publié dans la *Revue des études juives,* j'ai cherché à démontrer que la langue de ce peuple appartenait à la famille sémitique, notamment à la branche hébréo-phénicienne. Maintenant je prends la liberté d'attirer l'attention sur un trait particulier qui, d'après mon observation, semble avoir ca-

ractérisé une certaine classe des noms propres hittites. Je veux parler de l'adjonction à la fin de ces noms de la syllabe *ma* ou *me*, ou, pour parler le langage de la grammaire sémitique, de la consonne *m* mue par la voyelle *a* ou *e*. Ce phénomène est appelé *mimmation*. Les noms hittites qui affectent cette particularité sont les suivants :

Ṣaïparma, fils de *Surri*, livré à Salmaneser II par les habitants de Ḥattin. Le premier nom se compose visiblement de *Ṣaïpar*, équivalent de l'hébreu צִפֹּר « oiseau, moineau » et de la désinence *ma*.

Sapalulme, roi de Ḥattin. Dans l'article mentionné ci-devant, j'avais comparé *Sapalul* à l'araméen סַפְלוּל « aristoloche » et j'avais vu dans *me* le mot pour « eau » = ما، מם، מים; mais j'aime mieux à présent m'en tenir à la mimmation. On comprend ainsi plus facilement la forme *Sprr*=*Spll* que donnent les inscriptions égyptiennes. C'est la forme simple, sans mimmation.

Tarqûtimme, roi d'Urume, nom qui se lit sur la bosse bilingue de Jowanoff. La première partie *Tarqûtim* est un nom théophore dans lequel entre le dieu *Tarḫu* ou *Tarqû*; la terminaison *me* constitue la mimmation.

Il faut probablement ajouter le nom du pays dont Tarqûtimme était le roi, savoir *Urume*; la forme substantielle en serait *uru* et *me* la désinence. Il serait malaisé d'affirmer dès à présent que *uru* signifie « ville » en hittite comme c'est le cas en assyrien, mais le fait que sur la bosse de Jowanoff ce nom est rendu par le signe 𒌷 *er, uru*, qui signifie « ville », rend cette hypothèse assez vraisemblable.

ANNEXE N° 2

AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 12 AVRIL.

M. Oppert a donné, pour la première fois, la traduction d'une inscription assyrienne relatant une éclipse lunaire. Le

IMPRIMERIE NATIONALE.

texte publié par le P. Strassmayer est daté de l'année 168 de Babylone, 232 d'Arsace. L'ère des Arsacides commençant, d'après le texte précis de Justin, avec le consulat de Manlius Vulso et C. Attilius Regulus, 256 ans avant J.-C., l'éclipse visée dans le document comme ayant eu lieu au mois de Nisan serait donc celle du 23 mars (23 ans avant J.-C.). La traduction que M. Oppert a publiée rend fidèlement les données consignées dans l'inscription. Celle-ci dit, en effet, que le phénomène eut lieu à minuit, que sa grandeur était de deux tiers et qu'il arriva avant que la Lune ne descendît au point nodal. Il est ajouté que l'éclipse eut lieu dans le signe de l'Épi, que Mars se coucha pendant le cours de l'obscuration, que Jupiter et Saturne étaient visibles pendant tout ce temps, tandis que naturellement Vénus et Mercure étaient invisibles.

Un savant astronome, le R. P. Epping, a examiné les tablettes astronomiques des Arsacides et est d'avis que les dates de ces dernières se rapportaient à l'ère des Séleucides (312 ans av. J.-C.). Il croit donc que l'éclipse décrite était celle du 11 avril (80 ans avant J.-C.), dont M. Oppert avait également parlé comme ne correspondant pas aux données du texte cunéiforme. C'était plutôt par acquit de conscience que pour toute autre raison que M. Oppert avait mentionné le phénomène de l'an 80; car, pour tout historien, il est impossible de confondre avec l'ère de Séleucus, vainqueur de Babylone, celle qui se rattache à l'indépendance des Parthes secouant le joug des rois de Syrie. Quand un texte dit énergiquement qu'un événement a lieu dans telle année d'Arsace, roi des rois, c'est justement pour faire ressortir cette ère d'indépendance et pour ne pas la confondre avec l'ère unanimement acceptée des Séleucides, énoncée généralement par le chiffre seul de l'année. M. Epping a cru pouvoir réduire à l'ère des Séleucides les textes qu'il a soumis à son investigation. Il est résulté de ces prémisses que les calculs sur les planètes ne cadrent absolument plus. Le savant père jésuite s'est donc vu obligé de substituer à l'ex-

plication sûre du groupe des cunéiformes désignant Mercure, celle de Jupiter et *vice versa.* La Chaldée vit, en 80, la lune se coucher éclipsée lors du lever du soleil; comme rien de ce fait important ne se trouve dans le texte du P. Strassmayer, il a expliqué partout le signe désignant le pronom démonstratif par *coucher de la lune.* Il a remplacé la traduction certaine de *sud-est* par « sud 5 degrés avant le lever du soleil », ce dont il n'est pas dit un mot dans le texte. Il n'a fait, en somme, que ce que d'autres ont déjà fait; il a calculé d'abord et il a voulu traduire d'après ses calculs en forçant le texte et en lui faisant dire le contraire de ce que ce texte a voulu réellement exprimer.

Mais ce n'est pas aux astronomes de nous dire quand a commencé l'ère des Arsacides; c'est à nous de leur notifier ces faits; c'est à nous de leur expliquer que l'an 108 des Arsacides ne peut être l'an 204 avant J.-C., puisqu'à cette époque Antiochus III était encore maître de Babylone et que d'autres textes sont datés du règne de ce roi, portant la date 94 sans autres indications, c'est-à-dire de 218 ans avant J.-C. C'est à nous de leur apprendre que la Mésopotamie fut disputée, avec des chances diverses, pendant vingt ans par les rois de Syrie et par les Parthes, que Démétrius Nicanor parvint à les chasser même de la Chaldée, et que nous avons un texte daté sous ce roi de l'an 170, c'est-à-dire 142 ans avant J.-C. Ce n'est qu'en 133 avant J.-C. que Phraate prit définitivement Babylone. Il n'appartient pas non plus aux astronomes de déchiffrer les groupes désignant les planètes. Ils doivent contrôler, signaler les impossibilités résultant de traductions fausses, ils doivent préciser par leur précieux concours les dates chronologiques, et veiller à ce que leurs renseignements soient consciencieusement et intelligemment suivis. Mais à cela se borne leur rôle aussi honorable que nécessaire. Vouloir réformer des interprétations philologiques assurées par des calculs marquant un point de départ fixe et certain serait s'exposer à des déconvenues inévitables et à des travaux pénibles entrepris en pure perte.

P. S. Depuis que cette notice a été rédigée, M. Oppert a reçu, par l'obligeance de M. Strassmayer, d'abord la copie lithographiée des calendriers complets des deux années 189 et 201, puis une copie manuscrite du texte de l'éclipse, rectifiée par le P. Strassmayer lui même. Ces documents nouveaux ont introduit dans la question des éléments inattendus qui nous forcent à soumettre notre opinion à un nouvel examen. Nous reviendrons sur ces questions, mais nous devons d'ores et déjà rendre un hommage mérité à la sagacité du P. Epping qui a déterminé plusieurs groupes importants tels que ceux du solstice, de l'équinoxe, en acceptant toutefois la plupart de nos assimilations antérieures. Il résulte des documents mentionnés qu'à cause des dates des équinoxes, des solstices et des levers du Sirius, comparées avec celles des éclipses de lune et de soleil, les années 189 et 201 ne pourraient pas se rapporter aux années 67 et 55 avant J.-C., représentant les années 189 et 201 de l'époque de 255 avant J.-C. L'ensemble de ces données cadrerait bien mieux avec une date de l'éclipse de l'an 232, descendant vers la première moitié du mois d'avril. Nous serions donc de l'avis de M. Epping si la description de l'éclipse cadrait avec celle du 11 avril 80, et si les dates de 108 et 156 d'Arsace, ainsi que celle de 170 des Séleucides, ne nous obligeaient pas, jusqu'à nouvel ordre, à ne pas accepter comme point de départ l'époque de l'ère séleucide.

La copie manuscrite du P. Strassmayer nous apporte d'ailleurs un fait important; il ne s'agit pas d'un astronome Orode, mais bien d'un roi Orode. Or le premier roi Orode que nous connaissons est celui qui défit les armées de Crassus, en l'an 53 avant J.-C., et qui régna de 54 à 37. Si on n'assimile pas l'éclipse décrite à celle de l'an 24, il n'y a pour satisfaire aux exigences de la description que les éclipses du 14 avril 51 et du 14 avril 116 après J.-C. Nous devrons examiner avec une logique impassible et inexorable tous les éléments de cette question compliquée.

SÉANCE DU 10 MAI 1889.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Barbier de Meynard, vice-président, en l'absence de M. Renan, empêché par l'état de sa santé.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et la rédaction en est adoptée.

M. Rubens Duval donne quelques explications sur la bibliothèque de M. Garrez, léguée généreusement par la famille à la Société asiatique. Les livres formant cette précieuse collection s'élèvent au nombre de dix-huit cents; la liste en est déjà dressée et ils seront catalogués prochainement.

A cette occasion, M Duval signale la nécessité de refondre complètement l'ancien catalogue de la bibliothèque et propose de confier ce travail à M. Gantin, membre de la Société, en mettant à sa disposition une somme de 1,200 francs, à titre d'indemnité pour la rédaction du nouveau catalogue. Le Président appuie chaleureusement cette proposition qui est adoptée par le Conseil. Des remerciements sont adressés à M. Specht, membre de la Commission des fonds, et à M. Gantin pour les soins qu'ils ont donnés à la translation et à l'installation des livres formant le *Fonds Garrez.*

Il est donné lecture d'une lettre de Son Exc. Eimad ed-Daulah, ministre de la presse à Téhéran, qui offre à la Société un exemplaire du *Voyage du schah de Perse dans le Khorassan,* rédigé par Sa Majesté.

M. Oppert revient sur la question de l'inscription datée de l'an 232 d'Arsace, qui a trait à une éclipse de lune. Il avait fixé la date au 23 mars de l'an 24 avant J.-C. Grâce aux textes dont il doit la communication à l'obligeance de M. Strassmayer, M. Oppert reconnaît qu'il est difficile de maintenir cette date. C'est surtout à cause des groupes indi quant le solstice et l'équinoxe que cette identification est devenue douteuse. L'explication de ces groupes est due au P. Epping; M. Oppert l'accepte et propose l'année 51 ou 116

après J.-C.; dans ces deux années il y eut des éclipses de lune, le 14 avril. (Voir ci-après, p. 511.) Un échange d'observations a lieu sur cette question entre M. Oppert et M. Drouin.

M. Groff présente, de la part de sa sœur, Mlle Florence Groff, une édition du *Zaïn el-Asnâm*, conte des *Mille et une nuits*, extrait des manuscrits de la Bibliothèque nationale, avec vocabulaire anglais et français.

La séance est levée à 5 heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'India office. *Indian Antiquary*, february 1889, in-4°.

Par le Gouvernement néerlandais. *Bijdragen dat de taal-land-en-Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, V, 4, 2. 'Sgravenhage, 1889.

Par le ministre de la Perse. *Voyage de Nasr-ed-Din dans le Khorassan* (en persan). Téhéran, 1889, in-fol.

Par la Société. *Bulletin de la Société neufchâteloise de géographie*, t. IV, 1888. Neufchâtel, 1889, in-8°.

— *Bulletin de la Société des études indo-chinoises de Saïgon*, 1889, in-8°.

— *Revue africaine*, n° 190, 3e trimestre. Alger, 1888, in-8°.

— *Journal de la Société finno-ougrienne*, V et VI. Helsingfors, 1889, in-8°.

— *Compte rendu de la Société de géographie*, nos 5-7. Paris, 1889, in-8°.

Par les éditeurs. *Polybiblion*. Parties technique et littéraire. Avril 1889, in-8°.

— *Journal des savants*, mars et avril. Paris, 1889, in-4°.

— *Revue critique*, nos 15-18. Paris, 1889, in-8°.

— *Bolletino delle publicazione italiane*, nos 79 et 80, 1889, in-8°.

Par l'auteur. *Zaïn el-Asnâm*. Conte des *Mille et une nuits*, extrait des manuscrits de la Bibliothèque nationale. Texte arabe entièrement vocalisé et vocabulaire arabe, anglais et français, par Florence Groff. Paris, 1889, in-8°.

ANNEXE

AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 10 MAI.

J'ai donné au *Journal asiatique* la traduction d'un texte assyrien, publié par le P. Strassmayer, traduction tirée du compte rendu de l'Académie des sciences du 3 septembre 1888. Ce texte établit qu'il y eut au mois de Nisan de cette année une éclipse lunaire partielle, arrivée à minuit, temps vrai de Babylone, éclipse grande de deux tiers environ ou, comme nous disons, de huit doigts. L'avènement des Arsacides étant fixé à 256 avant J.-C., nous avons identifié le phénomène visé dans le texte cunéiforme avec celui du 23 mars (24 ans avant J.-C.), ce qui *satisfait intégralement* aux données babyloniennes. Nous avions dès l'origine écarté l'éclipse lunaire du Nisan de l'an 232 des Séleucides à lequelle le document mentionné ne saurait se rapporter; l'éclipse lunaire du 11 avril 80 avant J.-C. eut lieu dans des conditions qui ne s'accordent pas avec les termes précis de l'inscription assyrienne. Celle-ci se produisit vers le lever du soleil et la lune se coucha éclipsée, tandis que le soleil se leva sur la Chaldée; le document n'aurait pas manqué de dire que le soleil se leva pendant l'éclipse, puisque ce même texte fournit des données sur le coucher des planètes.

J'étais donc parfaitement autorisé à fixer avec Justin le commencement de l'ère d'Arsace en 256.

Un savant astronome, le P. Epping, a donné dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, tome IV, page 78, une traduction qui me paraît de tous points contraire au sens exprimé par l'original assyrien. Admettant *a priori* l'identité des ères séleucide et arsacide, il a, par conséquent, adopté la date du 11 avril 80. Il a commis l'erreur commune à plusieurs astronomes et mathématiciens qui calculent d'abord et qui déchiffrent ensuite, tandis que le calcul doit reposer sur la traduction correcte de l'original. Quand le texte dit en propres termes que le milieu de l'éclipse eut lieu « six heures

après le coucher du soleil», le P. Epping traduit: «avec un maximum de 6 pouces», en jetant par-dessus bord les mots «coucher du soleil». Quand le texte assure que l'ombre progressa sur la lune du «sud et est (sud-est) vers le nord et l'ouest» (nord-ouest), il conserve bien le nord-ouest, mais il met au lieu du sud-est: «sur le côté sud de l'écliptique 10° (40′=) avant le lever du soleil». Cette traduction, à part son incorrection philologique, renferme aussi une impossibilité astronomique; l'éclipse de 80 eut lieu, en effet, du côté sud de l'écliptique, mais dans le nœud descendant, l'ombre de la terre alla donc du nord-est au sud-ouest et non pas comme le dit l'inscription. La traduction du P. Epping aurait sans doute gagné s'il avait voulu consulter les résumés des récits babyloniens sur les éclipses, faits par Hipparque et conservés dans l'Almageste; ces indications sont absolument analogues au texte qui nous occupe.

Mais si le P. Epping a voulu appliquer les termes d'un document à un phénomène étranger à ce document, il nous a rendu service dans un autre travail. Le P. Strassmayer a bien voulu m'envoyer les épreuves de deux inscriptions datées des années 189 et 201 d'Arsace, que le P. Epping a examinées avec beaucoup de science et une heureuse sagacité. Ce sont des calendriers complets embrassant toute l'année. Il y a au Musée britannique encore une centaine de textes pareils, que le savant P. jésuite a soumis à son investigation. Il a déterminé avec bonheur les groupes désignant l'équinoxe, le solstice et quelques étoiles; il m'a suivi dans ma détermination du Sirius, mais je regrette de ne pas pouvoir accepter son assimilation de plusieurs planètes. Cette erreur provient de ce qu'il a admis pour ses calculs une époque erronée. Le P. Epping est pourtant très excusable, car les dates des équinoxes et des solstices, comme celles du lever héliaque du Sirius, cadrent fort bien avec l'ère des Séleucides dont l'application, au point de vue historique, est cependant inacceptable. En laissant de côté l'impossibilité d'admettre que les rois parthes aient daté l'ère d'Ar-

sace du fait le plus glorieux de l'histoire des Séleucides, contre lesquels ils s'étaient révoltés, il y a des preuves historiques à l'appui des démonstrations morales. L'année 108 d'Arsace qui se trouve dans un texte ne peut être l'année 108 de Séleucus; car alors Antiochus le Grand régnait en maître absolu à Babylone. En outre, nous avons des textes d'une époque très rapprochée; des documents sont datés sous Antiochus de l'an 94 (218 ans avant J.-C.) et de Démétrius Nicanor de l'an 170 (142 ans avant J.-C.). On ne peut donc admettre l'époque de 312 avant J.-C. pour l'ère d'Arsace. Mais les textes du P. Epping m'ont démontré que cette ère ne pourrait prendre naissance non plus en avril 255 avant J.-C. Si les éclipses des années 67 et 55 avant J.-C. pouvaient encore cadrer avec l'époque primitivement adoptée par moi, il est impossible de les faire concorder avec les équinoxes, les solstices et les levers du Sirius cités dans ces textes. Le lever du Sirius avait lieu, pour la latitude de Babylone, pendant le siècle qu'on peut assigner à ces documents, le 21 juillet de chaque année. Or il fallait trouver un point de départ qui conciliât le texte de l'éclipse avec toutes les autres données et après beaucoup de calculs, j'ai été assez heureux de pouvoir rectifier avec succès mon ancienne détermination.

L'ère d'Arsace du mois d'avril 181 avant J -C. est postérieure à celle des Séleucides de 130 ans. L'éclipse lunaire qui nous occupe serait donc celle de 51 de notre ère. Le texte aura été rédigé sous l'empereur Claude. Les deux années 189 et 201 répondent aux années après J.-C. 8 et 20. L'éclipse de soleil, citée comme invisible à Babylone, du 28 Thammuz est celle du 21 juillet de l'an 8 de notre ère; le même jour est signalé dans le texte comme la date du lever du Sirius. C'est une démonstration évidente. Il en est de même de l'éclipse visible du 29 Marhesvan de l'an 201 qui est celle du 3 décembre an 20, visible en Chaldée.

L'ère d'Arsace, roi des rois, se rattache à l'avènement du conquérant de la Mésopotamie et d'Arsace VI, Mithridate,

dont l'avènement jusqu'ici a été fixé en 164, mais que, au plus bas, M. de Gutschmid a reporté jusqu'à 175 ans avant J.-C. Cela pourrait être aussi l'avènement du premier conquérant parthe Arsace V, Phrahate I[er], qui prépara les conquêtes de son frère Mithridate et le choisit comme successeur sur le trône, de préférence à ses propres fils. C'est à l'un de ces deux monarques conquérants que se rattache l'ère usitée en Chaldée d'Arsace, roi des rois.

J. Oppert.

Nous avons déjà fait connaître, dans un post-scriptum, que nous devons à l'obligeance du P. Strassmayer une copie rectifiée du texte en question et que le point le plus saillant de cette collation nouvelle est la mention du roi Orode. Nous ne connaissons pas un roi des Parthes portant ce nom antérieurement à Orode I[er] qui régna de 54 à 37 et contre lequel périt Crassus, en 53 avant J.-C.

Cette circonstance donne un poids nouveau aux observations qui précèdent.

БУДДИЗМЪ. ИЗСЛѢДВАНІЯ И МАТЕРІАЛЫ. СОЧИНЕНІЕ И. П. МИНАЕВА. ТОМЪ I. ВЫПУСКЪ II. Saint-Pétersbourg, imprimerie de l'Académie impériale, 1887. Grand in-8°; xi-159 pages et une planche.

Dans cette partie de ses *Recherches et matériaux* touchant le bouddhisme, M. Minaïef nous donne le texte sanscrit de trois ouvrages bouddhiques analogues, savoir : 1° le *Mahâvyutpatti* (p. 1-117); 2° un ouvrage plus court, sans titre, extrait du précédent (p. 119-133); 3° le *Nâma-Sangîti* (p. 137-159). Ces trois textes, édités avec la compétence et le soin bien connus de l'auteur, sont précédés d'une préface dans laquelle il fait connaître les exemplaires manuscrits ou imprimés qui lui ont servi pour arrêter son texte.

Pour le *Mahâvyutpatti*, il en a eu cinq désignés par les

lettres P, D, M, T, U. T est en caractères tibétains d'une impression défectueuse; M, U sont des manuscrits sur papier européen; D est un manuscrit sanscrit-tibétain; il compte deux cent cinquante-sept feuillets divisés en deux cahiers. P est le plus important; c'est un manuscrit de trois cent dix-neuf folios en quatre langues : sanscrit, tibétain, chinois, mongol. Le texte sanscrit s'y trouve deux fois : en caractères népâlais d'abord, en caractères tibétains au-dessous. La planche mise à la fin du volume de M. Minaïef est un facsimilé ordinaire de la première feuille de ce manuscrit qui porte le n° 25147 dans la bibliothèque de l'Université impériale de Saint-Pétersbourg. Nous en reparlerons; M. Minaïef n'est pas le premier qui en ait fait usage.

Pour le *Nâma-Sangîti*, M. Minaïef a eu aussi cinq textes à sa disposition : il les appelle Y, M, P, D, K. K est un commentaire (*ṭikâ*) de l'ouvrage; P une édition chinoise qui, comme dans le manuscrit P du *Mahâvyutpatti*, donne deux fois le texte sanscrit, en caractères landza d'abord, en caractères tibétains ensuite; Y est aussi une édition chinoise qui donne le texte sanscrit; D lui est conforme. M a vingt-sept folios; c'est un manuscrit du Népâl qui vient de Katmandou (vraisemblablement rapporté par M. Minaïef lui-même).

M. Minaïef indique, au bas des pages où se trouve le texte de ces deux ouvrages, les variantes que lui fournissent ses dix manuscrits. Seul, l'ouvrage intermédiaire, celui qui n'a pas de titre et qui est simplement désigné par six caractères chinois que M. Minaïef transcrit *ou-i-che-bi-tsi-yâo*, est absolument dépourvu de notes; c'est que le savant éditeur n'a pu recourir, pour ce texte, qu'à un seul exemplaire, une édition chinoise inscrite sous le n° 25149 dans le catalogue de la bibliothèque de l'Université impériale de Saint-Pétersbourg. M. Minaïef remarque que Abel Rémusat a décrit cet ouvrage dans les pages 153 et suivantes du tome I de ses *Mélanges asiatiques*. Nous entrerons à ce propos dans quelques détails rétrospectifs qu'on ne trouvera pas, nous l'espérons, dénués d'intérêt.

Voici comment Abel Rémusat s'exprime au sujet de l'ouvrage dont il s'agit :

La Bibliothèque du roi possède deux exemplaires d'un vocabulaire pentaglotte imprimé à la Chine et à la manière chinoise, c'est-à-dire avec planches de bois et sur papier de mûrier plié sur les marges.

Cet ouvrage est formé de deux volumes dont le premier contient quatre-vingt-dix-huit feuillets numérotés ou doubles pages, et le deuxième quatre-vingt-seize. Il est sans titre; seulement l'un des deux extraits porte une étiquette extérieure conçue en ces termes : *Man-han-si-fan tsi-yao*, c'est-à-dire littéralement : « Collection ou recueil nécessaire des mots mandchous, chinois, tibétains ».

Aujourd'hui on ne cite pas un volume appartenant à un établissement public ou même, le cas échéant, à une collection particulière, sans en donner le numéro. Il n'en était pas ainsi en 1824. Abel Rémusat signale ici deux volumes, sans citer un seul numéro; et c'est assurément regrettable. La description qu'il en donne s'applique parfaitement au n° 1093 du fonds chinois de la Bibliothèque nationale et ne s'applique à aucun autre, que nous sachions. Y aurait-il donc un volume de disparu?

Quoi qu'il en soit, l'ouvrage décrit par Abel Rémusat est bien celui dont M. Minaïef vient de donner le texte sanscrit. L'absence de titre signalée par l'illustre sinologue français se remarque également dans l'exemplaire de Saint-Pétersbourg; de part et d'autre, le seul intitulé consiste en six caractères chinois, vraisemblablement collés sur la couverture de l'exemplaire russe, comme ils le sont sur celle de l'exemplaire parisien. Seulement, sauf les deux derniers, ces caractères sont transcrits par M. Minaïef tout autrement que par Abel Rémusat. Mais je n'insiste pas sur ce désaccord qui est chose secondaire.

Abel Rémusat ne s'est pas borné à la description de cet ouvrage et à l'analyse qu'il en donne dans le volume imprimé en 1824. Il avait déjà, à cette époque, préparé une édition de ce vocabulaire, non pas l'édition d'une partie,

mais l'édition du tout. Il l'annonçait même dans l'article précité de ses *Mélanges asiatiques* par l'avis suivant :

Il en existe un troisième exemplaire dans la collection d'un particulier[1] à Paris. J'en ai fait moi-même une copie d'après les exemplaires de la Bibliothèque du roi et je destine cette copie à l'impression.

La copie annoncée en ces termes en 1824 existe encore; elle est à la Bibliothèque nationale dans le fonds chinois où elle porte le n° 2170. Elle y est entrée seulement le 17 décembre 1869. Mais, dès 1812, ce manuscrit de quatre cent vingt-quatre pages était prêt pour l'impression, car il porte cette date. Il est rédigé en latin. En voici le titre :

Fán'-si-fân, man-tcheou, meng koù ha'n choû, vel si ad operis formam potius quam ad ipsius naturam respicere malueris : *Man han. si fan tsiei yáo;* vocabularium pentaglottum sanscriticum, tangutanum, mandschuanum, mongolicum et sinicum cum latina interpretatione i. m. e. f. J.-P. Abel Rémusat.

L'auteur donne le sanscrit en caractères tibétains, comme dans l'original (en l'accompagnant d'une transcription), puis successivement, l'une au-dessous de l'autre, les versions tibétaine, mandchoue, mongole, chinoise, chacune dans les caractères indigènes, enfin la traduction latine. Dans une courte préface, Abel Rémusat prévient le lecteur que sa traduction a été faite sur le chinois, mais que, le cas échéant, il ajoute les interprétations divergentes, suggérées par les versions mongole et mandchoue. Quelques remarques en latin, en anglais ou en d'autres langues ont été postérieurement ajoutées à l'encre rouge.

Pourquoi ce travail si important destiné à l'impression n'a-t-il pas été publié? Je suppose que les difficultés typographiques, le manque de caractères et l'élévation de la dépense ont fait avorter le projet d'Abel Rémusat. Il faut bien dire qu'il y avait là un surcroît de complications. La reproduction

[1] Ce particulier ne me paraît pas pouvoir être autre que Klaproth.

du texte sanscrit en caractères tibétains était une circonstance très défavorable, je ne puis dire une idée malheureuse. Mais c'eût été une heureuse idée, ou plutôt c'était une nécessité absolue de ramener ce texte au Devanâgari. Abel Rémusat eût sans doute fini par en venir là s'il eût vécu plus longtemps et peut-être n'aurions-nous pas eu à attendre M. Minaïef et l'année 1887 pour avoir le texte de cet ouvrage intéressant.

Enfin, soixante-trois ans après qu'Abel Rémusat annonçait son dessein de nous donner les cinq versions de ce vocabulaire, M. Minaïef nous en donne une, la principale il est vrai. Mais voici qu'on nous comble : presque au moment où M. Minaïef publiait son volume, M. de Harlez entreprenait la publication du même ouvrage dans le recueil nouvellement créé à Londres par M. Terrien de La Couperie, le *Babylonian and Oriental record,* sous ce titre : *A BUDDHIST REPOSITORY. Man han si-fan tsieh-yâo.* Car ce titre chinois paraît devoir être définitivement adopté. M. de Harlez nous donne plus que M. Minaïef, mais moins que ne voulait nous donner Abel Rémusat. Il reproduit intégralement le texte sanscrit et la version tibétaine, donnant de l'un et de l'autre une traduction spéciale. Quant aux autres versions, il ne les donne qu'occasionnellement, et, pour la traduction, il se borne à indiquer sommairement les différences d'interprétation ou l'accord des textes. Il donne de plus le texte des intitulés des sections de l'ouvrage qui sont en tibétain et que M. Minaïef a omis parce qu'il s'est attaqué uniquement à la partie sanscrite. Seulement M. de Harlez n'emploie pas les caractères orientaux ; il a recours à la transcription, donnant en italiques les textes sanscrit et tibétain ; ce qui les fait bien ressortir. La majorité des lecteurs sera peut-être satisfaite ; mais l'abandon des caractères indigènes n'est pas sans inconvénient. C'est aussi une chose fâcheuse que cette découpure de l'ouvrage dans différents cahiers ; toutefois il est probable qu'un tirage à part permettra de réunir ces *disjecti membra operis.*

Puisque cet ouvrage, qui se trouve être l'objet de deux publications presque simultanées, est un abrégé du grand vocabulaire *Mahâvyutpatti*, qui est lui-même un des textes édités par M. Minaïef, il convient de dire aussi quelques mots de ce grand vocabulaire. Il a toujours excité la curiosité, et c'est à cette curiosité que nous devons deux copies manuscrites qui en existent à la Bibliothèque nationale. La première, qui porte les nos 1-2 du fonds tibétain-mongol, a été exécutée en 1852 par M. Foucaux, pour la Bibliothèque nationale elle-même, sur le n° 587 du catalogue de la bibliothèque du département asiatique de Saint-Pétersbourg : elle comprend le texte sanscrit et la version tibétaine. M. Foucaux a plus tard ajouté des variantes empruntées au n° 25147 de la bibliothèque de l'Université impériale de la capitale russe, celui-là même qui a depuis servi de base à l'édition de M. Minaïef et qui est désigné par lui par la lettre P.

En effet, ce manuscrit fut prêté, peu d'années après, à Stanislas Julien qui, n'ayant pas d'autre moyen de se procurer le *Mahâvyutpatti*, en exécuta une très belle copie faite sur le volume de Pétersbourg en collaboration avec M. Foucaux. M. Foucaux copia les parties sanscrite et tibétaine, Stanislas Julien se réserva les parties mongole et chinoise. Il ajouta à l'ouvrage une reproduction photographique d'un des feuillets de l'original (le 262e). Ce beau manuscrit de cinq cent quatre-vingt-deux folios formant deux grands et forts volumes est maintenant à la Bibliothèque nationale qui l'a acquis de Stanislas Julien ; il porte dans le fonds chinois les nos 2422-2423.

Cependant ces deux copies sont nécessairement d'un usage très restreint. M. Minaïef a donc répondu à un *desideratum* en publiant le texte sanscrit. Mais, comme pour le vocabulaire *Man-han-si-fan-tsi-yâo*, on peut regretter l'absence des autres versions. Comme pour ce même vocabulaire aussi, M. Minaïef a été devancé par un illustre érudit qui avait formé le projet de publier un texte plus complet du *Mahâvyutpatti* et n'a pas eu la satisfaction de le voir exécuté.

Csoma de Körös avait préparé une édition du grand vocabulaire. Son manuscrit, conservé à la bibliothèque de la Société asiatique de Bengale, a six cent quatre-vingt-six pages, sans compter vingt pages d'index; il est divisé en quatre colonnes occupées, la première par les numéros d'ordre, la deuxième par le texte sanscrit en transcription, la troisième par la version tibétaine en caractères tibétains, la quatrième par une traduction anglaise. Il doit avoir été commencé à Calcutta en 1831; il était certainement achevé l'année suivante. Car, dans une lettre du 26 décembre 1832, Wilson signale au secrétaire du Gouvernement de l'Inde un vocabulaire tibétain contenant «un sommarie du système bouddhique» comme prêt pour l'impression et digne d'être publié avec la Grammaire et le Dictionnaire de la langue tibétaine; il estimait les frais à 3 ou 4,000 roupies. Le Gouvernement décida l'impression de la Grammaire et du Dictionnaire qui fut achevée en 1834 et coûta 6,412 roupies. Le vocabulaire tibétain, c'est-à-dire le *Mahâvyutpatti*, fut laissé de côté. Le Gouvernement indien avait vraisemblablement reculé devant la dépense[1]. Ainsi le travail de Csoma comme celui d'Abel Rémusat est resté lettre close pour le public. Il était réservé à M. Minaïef de réaliser dans des proportions plus restreintes les intentions de ces deux grands maîtres de la science dans la première moitié du siècle. Ce retard n'est pas tout à fait regrettable; les publications faites aujourd'hui sont sans doute, à certains égards, supérieures à ce qu'auraient été celles de 1825 et de 1835. Celles-ci n'en auraient pas moins eu leur mérite et un mérite durable. Aussi, tout en rendant justice au zèle et aux efforts de MM. Minaïef et de Harlez, nous ne pouvons nous empêcher d'exprimer le regret que les projets de publication d'Abel Rémusat et de Csoma de Körös n'aient pas abouti en leur temps.

L. Feer.

[1] Théodore Duka, *Life and works of Csoma de Körös*, p. 113 et 207-217.

Çakuntalâ, drame indien, version tamoule d'un texte sanscrit, traduite en français par Gérard Devèze. Paris, Maisonneuve et Ch. Leclerc, 1888, 112 pages.

L'histoire de Çakuntalâ est depuis longtemps connue et le drame de Kâlidâsa justement célèbre. Comme plusieurs autres légendes indiennes, celle de Çakuntalâ a passé de la littérature sanscrite dans les autres littératures de la péninsule. M. Gérard Devèze vient de nous donner en français, d'après une publication faite dans l'Inde, l'imitation tentée par le poète tamoul Râmacandra du drame de Çakuntalâ. Le mot « imitation » n'est peut-être pas le mot propre; car l'auteur tamoul ne se réclame pas de Kâlidâsa dont il ne prononce même pas le nom et qu'il semble ignorer absolument. Il ne reconnaît pas d'autre inspirateur que l'auteur du « superbe » Mahâbhârata, et le grand poème épique de l'Inde âryenne paraît bien avoir été son seul guide.

Aussi ne retrouve-t-on dans l'œuvre de Râmacandra aucune des combinaisons imaginées par l'auteur du drame sanscrit, et qui ont tant contribué à rendre son œuvre célèbre, ni la malédiction du brahmane qui fait perdre au roi la mémoire, ni surtout cet anneau donné par le roi à son épouse, perdu par celle-ci et retrouvé dans le ventre d'un poisson. Kâlidâsa resserre d'ailleurs les événements de son drame entre la première rencontre du roi et de la jeune fille et la reconnaissance de l'épouse et de l'enfant par le mari et le père. Le poète tamoul n'ajoute rien et ne retranche rien; il ne tente aucune combinaison; il se borne à développer les situations fournies par les données de la tradition, en prenant les choses *ab ovo*, c'est-à-dire à la naissance de Çakuntalâ et même avant. C'est ainsi que la pénitence de Viçvamitra, sa séduction par Menakâ, la naissance et l'abandon de Çakuntalâ, son adoption par Kanva, la chasse du roi Duṣyanta, la séduction, la grossesse et l'accouchement de Çakuntalâ, l'éducation de Bharata, le voyage de la mère et de l'enfant à la capitale, l'altercation entre les deux époux

et leur réconciliation due à une voix aérienne sont autant de tableaux qui passent successivement devant les yeux du lecteur ou du spectateur, et le font assister à des scènes diverses, quelquefois assez répugnantes, parmi lesquelles la peinture des ardeurs de la passion occupe une large place.

A chaque nouvel épisode, le directeur annonce au public ce qui s'est passé dans l'intervalle ou l'arrivée du personnage important qui va jouer son rôle. L'intervention fréquente de ce directeur n'est pas sans analogie avec ces prologues des comédies latines, dans lesquels l'acteur donne un résumé de la pièce qui va être jouée.

Notons, avant de finir, un trait curieux de ce drame : les relations entre le *guru* et ses disciples. Viçvamitra réclame à tout moment le concours de ses deux disciples, qui ne reçoivent pas un ordre sans grommeler; et leur maître, qui s'aperçoit de leur peu de bonne volonté à obéir, répond par des malédictions à leurs apartés injurieux. Cette irrévérence envers le *guru* me fait penser aux moqueries dont les dieux sont l'objet dans Aristophane.

Il y a intérêt et profit à comparer ce drame tamoul avec le drame sanscrit de Kâlidâsa, et nous remercions M. Gérard Devèze d'avoir, par une traduction qui, autant qu'il nous est possible d'en juger, est très fidèle, mis à la portée des lecteurs l'ouvrage de Râmacandra.

L. Feer.

WILLIAM WRIGHT.

أرى الموت يعتام الكرام

(Tarafa, *Moallakat*, v. 66.)

« La mort cruelle aime à choisir sa proie parmi les hommes les plus éminents. » Ces paroles de l'ancien poète arabe ne sont que trop justifiées au moment où nous pleurons la perte douloureuse de William Wright, le célèbre orientaliste,

admiré et aimé du monde savant tout entier et, en particulier, de l'Angleterre qui perd en lui un de ses plus illustres maîtres.

Wright naquit le 17 janvier 1830, dans l'Inde anglaise, où son père était capitaine au service du gouvernement. Sa mère était fille de M. Overbeck, dernier gouverneur hollandais du Bengale. Il était encore enfant lorsque ses parents revinrent en Europe et fixèrent leur demeure à Saint-Andrews en Écosse; c'est là que William fit ses études universitaires. On l'avait destiné à la profession ecclésiastique, mais ses goûts le dirigèrent vers la philologie orientale. A peine ses études terminées, il se rendit, afin de mieux apprendre le syriaque, à Halle, où il suivit les cours de Rödiger, et ensuite à Leide pour examiner des manuscrits arabes. C'est là qu'il fit la connaissance de Dozy qui ne tarda pas à reconnaître ses aptitudes. Ce fut sur la proposition de Dozy que le Sénat de l'Université de Leide lui conféra, en 1853, le titre de docteur *honoris causa*. Wright venait alors de publier l'itinéraire d'Ibn Djobaïr, et avait fait preuve, dans cette édition, d'une connaissance solide de la langue arabe, d'une critique pénétrante et sagace et d'une érudition peu commune. Le seul manuscrit connu de ce précieux document, que possède la Bibliothèque de Leide, n'est pas mauvais, mais l'écriture en est assez difficile à lire et il n'est point exempt de fautes et de lacunes. Wright sut se rendre maître de ces difficultés, et son édition du voyageur arabe fut jugée digne de figurer à côté des textes les mieux préparés. Il était le seul à n'en être pas satisfait, et l'appelait *un péché de jeunesse*. Lorsque la première édition étant épuisée, M. Brill voulut en donner une seconde, accompagnée cette fois d'une traduction, Wright s'y refusa et me proposa de revoir le texte en me priant de ne pas le nommer sur le titre de la nouvelle édition[1]. Un pareil trait le peint tout entier. Très indulgent pour

[1] Cette édition n'a pas paru. J'avais promis de la donner, si M. Defrémery voulait se charger de la traduction française; ce savant y consentit,

les défauts de ses confrères, il était pour lui-même d'une grande sévérité et ne pouvait se résoudre à publier un travail qu'après avoir acquis la conviction qu'il n'avait négligé aucun moyen de le rendre aussi parfait que possible.

L'Université de Leide s'honore d'avoir été la première à apprécier les hautes qualités et le mérite de ce savant. De son côté, il n'a jamais oublié l'accueil qu'il y trouva. Le titre de docteur qu'on lui donna en 1853 fut toujours le plus précieux pour lui et il conserva une vive sympathie pour la Hollande, dont il avait appris la langue par sa mère et où il comptait quelques-uns de ses meilleurs amis.

Après la publication d'Ibn Djobaïr, coup d'essai que le juge le plus compétent avait déclaré un coup de maître, Wright retourna en Angleterre avec une riche moisson de manuscrits arabes. Ces extraits, tous copiés par lui avec le plus grand soin, étaient les matériaux d'un grand travail dont il a exposé le plan dans une lettre à Fleischer insérée dans la *Zeitschrift der D. M. G.*, VII, 109. Quoiqu'il n'eût alors que vingt-trois ans, Wright avait déjà acquis une connaissance profonde des principales langues sémitiques, sans parler du persan et du turc dont il pouvait, au besoin, se servir pour ses recherches. Afin de mieux pénétrer dans le vif de l'ancienne poésie arabe, il avait appris par cœur plusieurs poèmes, entre autres une grande partie du *Diwan des Hodsaïlites*.

A Londres, on lui offrit la chaire d'arabe à l'University College, qu'il occupa jusqu'en 1856; à cette date, il fut appelé à remplir la même fonction au Trinity College de Dublin, où il resta cinq ans. Pendant qu'il était à Londres, il publia le Livre de Jonas en quatre versions, et contribua à la publication des *Analectes sur l'histoire et la littérature d'Espagne*, par Makkary, avec la collaboration de Krehl, Dozy et Dugat.

Durant son séjour à Dublin, il donna au public les *Opuscula arabica* et le premier volume de sa grammaire arabe.

mais il fut empêché par son état de santé de réaliser notre projet; je crois inutile d'ajouter que nous n'aurions jamais consenti à effacer le nom du principal éditeur.

Cet ouvrage, qu'il intitulait modestement *Traduction de la grammaire de Caspari avec additions et corrections*, mérite d'être considéré comme un livre original, par la clarté des définitions, le bon choix des exemples et ses utiles contributions à la grammaire sémitique comparée. L'édition de 1862 étant épuisée, il en donna une seconde (1874-1875), enrichie et refondue de façon à répondre à toutes les exigences de cette difficile étude. Cette édition, à son tour, est devenue introuvable; il est à désirer qu'une troisième édition ne tarde pas de paraître, et que celui qui se chargera de la tâche honorable de la préparer puisse profiter des notes que l'auteur a dû consigner sur les marges de son exemplaire. La *Chrestomathie*, qui, dans la pensée de l'auteur, était le complément indispensable de sa grammaire, ne parut qu'en 1870; c'est un livre bien fait; mais, par suite de l'absence d'un glossaire, il n'a pas eu tout le succès qu'il méritait.

A Dublin, Wright se vit obligé de faire un cours d'hindoustani pour les aspirants au service de l'Inde anglaise. Comme il possédait à fond cette langue, il se proposait de composer un dictionnaire pour en faciliter l'étude scientifique, mais son départ de Trinity College, en 1861, le força d'abandonner ce projet.

On venait de lui offrir une place au Musée britannique pour rédiger le catalogue de la riche collection des manuscrits syriaques, lorsque la chaire d'arabe à Oxford devint vacante. Il semblait qu'il fût désigné pour l'occuper, mais l'Université d'Oxford laissa échapper l'occasion de s'attacher un savant éminent qui aurait contribué à son illustration. La science du moins n'y perdit rien. Pendant les dix années que Wright passa au département des manuscrits orientaux du Musée britannique, il rédigea le catalogue des manuscrits syriaques, œuvre excellente à tous égards et qui aurait suffi pour fonder sa réputation. A cette même époque de sa vie appartient une série de publications qui parurent dans l'ordre suivant : *Contributions à la littérature apocryphe du N. T.*, texte syriaque et traduction anglaise, 1865; *Homé-*

lies d'Aphraates, tome I, contenant le texte syriaque, 1869; *Les actes apocryphes des Apôtres*, 2 volumes, texte syriaque et traduction anglaise, 1871; la *Chronique de Josué le Stylite*, texte syriaque accompagné d'une traduction anglaise, 1882; le *Livre de Kalylah et Dimnah*, texte syriaque, 1883. La maladie qui devait l'enlever l'a empêché de mettre la dernière main à l'*Histoire ecclésiastique d'Eusèbe* et au catalogue des manuscrits syriaques de la bibliothèque de l'Université de Cambridge. Son dernier travail fut un article sur la littérature syriaque dans l'*Encyclopædia Britannica*, article qui est un modèle de concision, de clarté et d'érudition.

Wright apporta la même activité dans ses recherches sur la littérature arabe. En 1864 parut la première livraison du *Kâmil* de Mobarrad, ouvrage de la plus haute importance, mais qui exigeait chez celui qui entreprenait de le publier une connaissance parfaite de l'histoire et de la littérature arabes, et, en particulier, des subtilités grammaticales, des idiotismes, locutions proverbiales, jeux d'esprit et de mots qui ne sont pas une des moindres difficultés de ce vieux document. Personne n'était mieux préparé que Wright pour une telle entreprise. La dernière livraison du texte (996 pages in-4°) parut en 1874. En 1882, la onzième livraison, consacrée aux index (200 pages), fut distribuée aux souscripteurs. Une douzième livraison devait contenir une courte préface, le résultat de la collation de quelques manuscrits que l'éditeur n'avait pas pu utiliser lors de la préparation du texte, enfin une liste de corrections. Il est à espérer qu'un savant autorisé se chargera de réunir et, au besoin, de compléter les matériaux que l'auteur a laissés probablement en portefeuille.

En 1870, Wright fut appelé à occuper la chaire d'arabe à l'Université de Cambridge. Cette chaire, comme plus d'une en Angleterre, est très insuffisamment payée; on le nomma en même temps *fellow* du Queen's College. L'Université n'eut qu'à se féliciter de ce choix qui donna un nouvel essor à l'étude des langues sémitiques. Wright avait le don de l'en-

seignement; sa méthode était sûre, ses explications claires; il n'éludait pas les questions difficiles et savait inspirer à ses élèves les principes de saine critique que lui-même avait toujours pratiqués. M. Bensley, dans un article écrit en mémoire de son ami défunt et qui a paru dans l'*Academy* du 1er juin (p. 378), loue particulièrement ses lectures sur la grammaire comparée des langues sémitiques et nous en fait espérer la publication prochaine. Mais ce n'est pas seulement par l'érudition et la méthode que Wright s'attachait les étudiants : il savait leur communiquer son amour de la science; il se faisait une place dans leur cœur par sa bonté et par le charme de ses manières.

Il est le véritable fondateur de l'École orientale de Cambridge et l'Université ne saurait mieux honorer sa mémoire qu'en maintenant et développant son œuvre. Parmi les services dont elle lui est redevable, je me borne à rappeler que l'acquisition de la belle et riche collection de manuscrits sanscrits que M. D. Wright apporta du Népal est due à son initiative.

Le départ de Wright pour Cambridge ne mit pas fin à ses rapports avec le Musée britannique. Le catalogue des manuscrits syriaques était à peine achevé qu'il commençait celui des manuscrits éthiopiens. Quoiqu'il ne pût consacrer à ce travail qu'une partie de ses vacances, il y mit tant de zèle que son travail parut en 1877. Ses visites réitérées au Musée avaient encore un autre but. Il s'était chargé de l'édition de la série orientale des fac-similés d'anciens manuscrits pour la *Paleographical Society*. De 1875 à 1883 parurent huit livraisons de cette publication magnifique, qui, malheureusement, n'a pu être continuée à cause des frais considérables qu'elle entraînait.

La Société de paléographie n'était pas la seule qui eût le privilège d'avoir Wright pour collaborateur. Il prit aussi une part très active au travail du Comité de revision de la traduction anglaise de l'Ancien Testament. Ces graves occupations ne l'empêchaient pas de se mettre, avec un zèle infati-

gable, au service de ses confrères. Il n'y a presque pas eu d'entreprise scientifique dans le domaine des langues sémitiques à laquelle il n'ait pris quelque part, soit par ses contributions littéraires, soit par ses conseils, soit enfin par les encouragements pécuniaires qu'il savait leur attirer. Que de peine ne s'est-il pas donnée pour rendre possible la publication de la version des *Septante* par M. de Lagarde, pour éveiller l'intérêt du public sur l'édition projetée des *Annales de Tabary* et pour obtenir des subventions en faveur de cette entreprise, à laquelle il contribua lui-même autant que ses moyens limités le lui permettaient! Sa collaboration au *Thesaurus syriacus* du docteur Payne Smith a grandement rehaussé la valeur de cet ouvrage important. Dozy, pour son *Supplément aux dictionnaires arabes*, lui a été redevable de nombreux matériaux. Le docteur Neubauer, dans l'article qu'il a consacré à la mémoire de Wright (*Athenæum* du 1er juin, p. 697), rappelle avec reconnaissance l'aide qu'il a reçue de lui pour son édition du *Livre des racines hébraïques en arabe*, par Abou'l-Walyd.

Wright portait un vif intérêt aux études d'épigraphie sémitique. Il publia dans les *Proceedings* de la Société d'archéologie biblique plusieurs articles sur des inscriptions phéniciennes et coufiques; dans le *North British Review*, un article sur la stèle de Mésa.

La part prépondérante que, depuis sa nomination au Musée britannique, il avait dû accorder aux études syriaques l'obligea de restreindre son programme d'études de littérature arabe. Mais il ne perdit jamais de vue le plan d'une édition du *Dywân* de Djaryr, et des *Nakaid* de Djaryr et de Farazdak.

Quand je me trouvai la dernière fois chez lui à Cambridge, il n'y a pas encore deux ans, il me montra la copie du manuscrit de Farazdak sur laquelle Boucher avait travaillé, et dont Wright avait fait l'acquisition. Je ne sais pas jusqu'où il avait poussé cette préparation, mais le monde savant doit souhaiter, comme moi, que ses copies et ses

notes soient confiées à un de ses élèves pour compléter le travail du maître.

Wright n'avait d'autre ambition que celle de faire son devoir; il ne recherchait ni les places ni les honneurs. Il n'appréciait les premières que par l'occasion qu'elles pourraient lui donner d'être utile; quant aux honneurs, il ne voulait y voir qu'un témoignage d'approbation et de sympathie. Ils ne lui furent pas refusés : sept Universités lui ont successivement conféré le degré de docteur *honoris causa*, parmi celles-ci, l'Université d'Oxford qui, en 1887, le fit *doctor of civil law*. Il était correspondant de l'Institut de France depuis 1878, de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg et de l'Institut royal de Lombardie, membre honoraire de la Société orientale allemande, de la Société asiatique de Londres, etc. Il avait mérité l'estime et l'admiration de tous non seulement par ses rares qualités intellectuelles et sa solide érudition, mais surtout par son noble caractère, sa droiture, la générosité et la délicatesse de son cœur. Il n'avait de haine que pour la bassesse, la sotte vanité et la lâcheté, et encore la sévérité de ses jugements était-elle tempérée par une certaine bonhomie. Rien n'a manqué à son bonheur intérieur et sa maison hospitalière a toujours été ouverte non seulement à ses amis, mais aux savants étrangers.

La maladie qui l'a emporté s'est développée lentement. Pendant l'hiver de 1888, elle prit un caractère menaçant. Cependant un séjour de quelques mois dans sa chère Écosse parut enrayer le mal et lui permettre de se remettre au travail, mais cette lueur d'espoir s'évanouit bientôt et il expira le 22 mai. Sa dépouille mortelle a été déposée dans un tombeau de famille à Saint-Andrews, dans l'enceinte de la vieille cathédrale. C'est là que repose celui qui fut un savant de premier ordre et un grand homme de bien.

Leide, le 9 juin 1889.

M.-J. de Goeje.

LE RAPPORT ENTRE *SAB'E SILTANU MÂT MUṢURI* ET *PIR'U SAR MÂT MUṢURI*,

PAR M. LE Dr EDWARD MAHLER, DE VIENNE.

Bien que le récit de l'inscription de Khorsabad, relatif à la victoire gagnée par Sargon sur Hanon, roi de Gaza, et *Šab'e mât Muṣuri*, et contenu dans les passages : *Šab'e šilṭanu mât Muṣuri* (Botta, 145, 2, l. 1) et *Pir'u šar mât Muṣuri* (*ibid.*, l. 3), ait été déjà l'objet de fréquentes recherches, j'aime à croire que les lignes suivantes y ajouteront quelque chose qui ne sera pas absolument dénué d'intérêt. Les passages précités ont été interprétés jusqu'ici de deux façons différentes. Une partie des assyriologues, suivis par Lepsius, pensaient trouver dans *Šab'e* le nom du commandant des troupes égyptiennes à la bataille de Raphia, et dans *Pir'u*, le nom du roi d'Égypte, c'est pourquoi ils lisaient aussi *tartannu* au lieu de *šiltannu*. D'autres assyriologues voient, au contraire, dans *Šab'e* le *Sewe* (סוא) de la Bible, c'est-à-dire le roi *Šabaq* de la xxve dynastie égyptienne. A cette époque, l'Égypte était notoirement gouvernée par des rois de diverses dynasties. Pendant que les descendants de la xxiie dynastie continuaient la royauté légitime à Bubaste, la xxiiie et la xxive dynasties régnaient respectivement à Tanis et à Saïs. Les deux dernières dynasties se faisaient la guerre pour la suprématie dans le Delta, et ce n'est qu'après avoir capturé *Bokenranf* que l'Éthiopien *Šabaq*, ayant son siège à *Napata*, réussit à se faire reconnaître comme roi de toute l'Égypte. Comme on le voit, grâce à ces circonstances particulières, il y eut alors plus de deux souverains en même temps, et de cette façon l'expression *Šab'e mât Muṣuri* peut bien désigner un *roi*, tout en constatant que dans *Pir'u šar mât Muṣuri*, il y a une allusion formelle à la dignité royale.

Ceci établi, on ne voit pas encore se dessiner très clairement le rapport mutuel des deux souverains dans les passages dont il s'agit. Étant donné que Šabaq ou Šab'e n'était pas

encore reconnu comme souverain de toute l'Égypte au moment de la bataille, on pourrait voir dans *šilṭanu* une désignation de royauté partielle, tandis que *Pir'u šar mât Muṣuri* désignerait le souverain *légitime* de toute l'Égypte résidant dans le Delta. Mais on pourrait aussi établir une différence dans un autre sens. Le descendant de la dynastie saïdique serait désigné par *Pir'u šar mât Muṣuri* en sa qualité de roi *légal* de toute l'Égypte, tandis que *Šab'e šiltanu mât Muṣuri* caractériserait *Šabaq* comme usurpateur d'origine mais souverain de fait. La considération qui suit est peut-être de nature à élucider ce point.

Nous lisons dans Genèse, XLI, 40, les paroles suivantes que Pharaon adresse à Joseph :

אַתָּה תִּהְיֶה עַל בֵּיתִי וְעַל פִּיךָ יִשַּׁק כָּל־עַמִּי רַק הַכִּסֵּא אֶגְדַּל מִמֶּךָּ

Tu seras préposé à ma maison, tout mon peuple te rendra hommage; par le trône seul je serai plus grand que toi.

Trois versets plus loin nous lisons encore :

אֲנִי פַּרְעֹה וּבִלְעָדֶיךָ לֹא יָרִים אִישׁ אֶת־יָדוֹ וְאֶת־רַגְלוֹ בְּכָל־אֶרֶץ
מִצְרָיִם

Je suis Pharaon, et sans ton ordre personne n'agira (mot à mot personne ne lèvera sa main et son pied) dans tout le pays d'Égypte.

Par ces mots la situation de Joseph en Égypte a été clairement précisée : aucune mesure ne peut être prise en Égypte sans le consentement préalable de Joseph qui est un souverain de fait pour toute l'Égypte, le trône seul est réservé pour le roi proprement dit.

Aussi, chose vraiment remarquable, lisons-nous au verset 46 :

ויוסֵף בֶּן־שְׁלֹשִׁים שָׁנָה בְּעָמְדוֹ לִפְנֵי פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרָיִם

Et Joseph était âgé de trente ans lorsqu'il se trouvait en présence de Pharaon, roi d'Égypte.

Tandis que tous les passages précédents de la Genèse se servent soit du nom פרעה seul, soit du titre מלך מצרים, seul notre verset a pour la première fois les deux expressions ensemble. Cela n'est certainement pas sans intention, il est plutôt visible que l'on a voulu indiquer le caractère de *roi réel* que Pharaon se réservait après avoir confié la régence à Joseph.

Nous trouvons aussi dans la Genèse les titres officiels attribués à Joseph. Au verset XLII, 6, on lit :

וְיוֹסֵף הוּא הַשַּׁלִּיט עַל הָאָרֶץ

Joseph est le régent du pays.

Et lorsqu'il se fait connaître à ses frères, il insiste sur sa dignité en Égypte en disant (XLV, 8) :

וַיְשִׂימֵנִי לְאָב לְפַרְעֹה וּלְאָדוֹן לְכָל־בֵּיתוֹ וּמֹשֵׁל בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרָיִם

Il m'a institué Ab de Pharaon, seigneur de toute sa maison et régent de tout le pays de l'Égypte.

Joseph était donc effectivement le régent de toute l'Égypte et portait en même temps le titre de *šalliṭ* qui est bien identique avec l'expression assyrienne *šilṭanu.*

Maintenant, de même que, à côté du titre de שליט על כל הארץ que Joseph portait en sa qualité de souverain illimité du pays, le roi légitime d'Égypte conservait celui de Pharaon, de même doit-on voir dans le titre de Šabaq-Šab'e, *šilṭanu mât Muṣuri*, la désignation de la souveraineté effective bien qu'usurpatrice, tandis que celui de *Pir'u šar mât Muṣuri* désigne la dignité royale *légitime.*



TABLEAU SYNOPTIQUE DES TITRES DES ROIS ÉGYPTIENS MENTIONNÉS DANS LA GENÈSE.

CHAPITRE ET VERSETS.	TITRE.	NOMBRE DE FOIS.	CHAPITRE ET VERSETS.	TITRE.	NOMBRE DE FOIS.
XII, 15	פרעה	3	XLI, 4	פרעה	1
17	פרעה	1	7	פרעה	1
18	פרעה	1	8	פרעה	2
20	פרעה	1	9	פרעה	1
XXXVII, 36	פרעה	1	10	פרעה	1
XXXIX, 1	פרעה	1	14	פרעה	2
LX, 1	מלך מצרים	2	15	פרעה	1
2	פרעה	1	16	פרעה	2
5	מלך מצרים	1	17	פרעה	1
7	פרעה	1	25	פרעה	3
11	פרעה	3	28	פרעה	2
13	פרעה	2	32	פרעה	1
14	פרעה	1	33	פרעה	1
17	פרעה	1	34	פרעה	1
19	פרעה	1	35	פרעה	1
20	פרעה	1	37	פרעה	1
21	פרעה	1	38	פרעה	1
XLI, 1	פרעה	1	39	פרעה	1

CHAPITRE ET VERSETS.	TITRE.	NOMBRE DE FOIS.	CHAPITRE ET VERSETS.	TITRE.	NOMBRE DE FOIS.
XLI, 41	פרעה	1	XLVII, 2	פרעה	1
42	פרעה	1	3	פרעה	2
44	פרעה	2	4	פרעה	1
45	פרעה	1	5	פרעה	1
46	פרעה מלך מצרים	1	7	פרעה	2
			8	פרעה	1
46	פרעה	1	9	פרעה	1
55	פרעה	2	10	פרעה	2
XLII, 15	פרעה	1	11	פרעה	1
16	פרעה	1	14	פרעה	1
XLIV, 18	פרעה	1	19	פרעה	1
XLV, 2	פרעה	1	20	פרעה	2
8	פרעה	1	22	פרעה	2
16	פרעה	2	23	פרעה	1
17	פרעה	1	24	פרעה	1
21	פרעה	1	25	פרעה	1
XLVI, 5	פרעה	1	26	פרעה	2
31	פרעה	1	L, 4	פרעה	2
33	פרעה	1	6	פרעה	1
XLVII, 1	פרעה	1	7	פרעה	1

MICHEL AMARI.

Un grand citoyen italien, qui a été aussi un orientaliste distingué, M. Amari, vient de mourir à Florence dans un âge avancé. Il appartenait à notre Société depuis longtemps, et avait fourni autrefois au *Journal asiatique* d'utiles contributions, entre autres les *Extraits du voyage d'Ibn Djobaïr,* une étude sur les *Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II,* etc. Deux grands ouvrages inspirés par le plus pur patriotisme et fruit de persévérantes études, les *Vêpres siciliennes* et l'*Histoire des musulmans de Sicile,* ont rendu le nom d'Amari populaire dans son pays natal et lui ont valu les suffrages du monde savant.

La recherche des chroniques arabes et du moyen âge italien avait été le but et la consolation de ses longues années d'exil. Après l'affranchissement de l'Italie, Amari devint ministre de l'instruction publique et sénateur du royaume; mais ses fonctions politiques, loin de le détourner des études orientales, lui ont permis d'en rétablir l'enseignement sur des bases plus larges. Lui-même tint à honneur d'y propager par ses propres leçons la connaissance de la langue et de la vaste littérature des Arabes. Parvenu aux limites extrêmes de l'âge, mais exempt des infirmités qui en sont le triste privilège, il continuait encore avec une ardeur juvénile à recueillir et à traduire les documents arabes qui pouvaient lui fournir de nouveaux renseignements sur les rapports politiques et commerciaux de l'Italie avec la Syrie, l'Égypte et les régences barbaresques. L'Académie des inscriptions et belles-lettres sut reconnaître la valeur de ses travaux en le nommant *associé étranger* en 1871.

Amari aimait la France comme son pays d'adoption : il lui a toujours été reconnaissant de son hospitalité et des encouragements que ses premiers essais y reçurent. La Société asiatique ne peut que s'associer aux sentiments de regret et de profonde vénération qu'inspire la perte de cet homme d'un

grand cœur, dont la vie offre le plus noble exemple du patriotisme et du culte désintéressé de la science.

A.-C. Barbier de Meynard.

GEORGES GUYEISSE.

Nous apprenons avec tristesse la fin inattendue de l'un des membres les plus jeunes et les plus promettants de la Société asiatique, M. Georges Guyeisse, mort subitement à l'âge de vingt ans.

Les études indiennes, si cruellement éprouvées dans le courant de cette année par la perte de tant de maîtres, MM. Hauvette Besnault, Bergaigne et Garrez, perdent en lui une de leurs espérances. Attiré vers l'Orient par une vocation précoce, M. Guyeisse avait déjà étudié plusieurs années le sanscrit avec MM. Bergaigne et Sylvain Lévy, la grammaire comparée iranienne avec M. Darmesteter. Il songeait à aller étudier sur place, en Indo-Chine, l'histoire de la civilisation indienne transplantée et allait entreprendre, sous la direction de MM. Barth et Senart, la rédaction d'un index de noms propres dans les inscriptions de l'Inde, destiné à rendre un service de premier ordre aux historiens de l'Inde ancienne. Il venait de s'inscrire comme membre perpétuel à la Société asiatique à laquelle il promettait de longues années d'activité heureuse : dans le recrutement si lent et si pénible de nos études, cette disparition soudaine laisse un double vide et un double regret.

J. D.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XIII, VIII[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.

IMPRIMERIE NATIONALE.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Le Gérant :

Barbier de Meynard.

